



Françoise Collin : The permanent revolution of an irregular thinking

Mara Montanaro

► To cite this version:

Mara Montanaro. Françoise Collin : The permanent revolution of an irregular thinking. History, Philosophy and Sociology of Sciences. Université René Descartes - Paris V; Università del Salento, 2013. Italian. NNT : 2012ICME0029 . tel-00974109

HAL Id: tel-00974109

<https://theses.hal.science/tel-00974109>

Submitted on 7 Apr 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Università del Salento

Dottorato Internazionale

In Forme e Storia dei saperi filosofici nell'Europa Moderna e Contemporanea

Université Paris Descartes

Ecole doctorale 180

Sciences humaines et sociales: cultures, individus, sociétés

Françoise Collin

**La révolution permanente d'une pensée
discontinue**

Présentée par Mara Montanaro

Thèse de doctorat en Philosophie

Présentée et soutenue publiquement à Lecce le 29/11/2013

aux enfants de
Françoise
Laurence et Pierre,
merci d'être là

Esergo

Ecrivaine d'une puissance vitale, philosophe d'une intelligence viscérale, elle était douée d'une vitesse de perception et d'intuition telles, qu'elles effaçaient les protocoles et les conventions disciplinaires, dont elle se passait royalement.

Tout, dans la vie de Françoise, tournait autour des contenus, qu'ils soient intellectuels, littéraires ou politiques. Elle était animée par une curiosité infinie...

Immigrée blanche, francophone, mais non pas franco-française, elle habitait cette langue avec rigueur et passion. Françoise était chez elle dans la langue française, dont elle cultivait les nuances, les frissons de changement et de renouveau, les mutations lexicales et les métamorphoses syntactiques, avec un dévouement aussi total qu'humble. La langue, son grand amour : elle avait le rythme de cette langue dans son ADN.

Françoise l'inachevée, non pas par manque, mais par excès de talent et d'intensité, car l'écriture, elle, est infinie et à jamais.

*Rosi Braidotti,
Utrecht, octobre 2012*

L'uomo mortale, Leucò, non ha che questo d'immortale. Il ricordo che porta con sé e il ricordo che lascia

Cesare Pavese, Dialoghi con Leucò

La vera misura della vita è la memoria. Guardando a ritroso, attraversa l'inezienza della vita illuminandola.

Walter Benjamin

Ciò che in un uomo è la cosa più fuggevole, e nello stesso tempo la più grande, la parola pronunciata e il gesto compiuto una sola volta, muore con lui, e rende necessario il ricordo che di lui conserviamo. La memoria trova il compimento nel nostro legame con il defunto, e riecheggia nel mondo.

Hannah Arendt

INDICE

Introduzione, p. 4

Premessa metodologica. Genealogia e trasmissione, p. 12

Capitolo 1. **“Ecrire/Agir sans que le mot fin soit jamais prononcé”.** **Analisi della scrittura letteraria e filosofica nell’opera di Françoise Collin**

- 1.1 Ecritture come *praxis*. Testualità tra letteratura e filosofia.
 L’impossibilità dell’Uno, p. 34
- 1.2 Negazione, Negativo, Negatività, p. 48
- 1.3 Ecritture, langage, corps. Digressione su Merleau-Ponty, p. 86
- 1.4 Tra “L’entretien infini” e “Le dialogue pluriel”: la resistenza all’Uno, p. 105

Capitolo 2. Il femminismo è *praxis*. Simbolico, poste in gioco, ridefinizioni, ricomposizioni, sperimentazione nel percorso di Françoise Collin

- 2.1 *I Cahiers du Grif*: genesi, funzionamento, tematiche, evoluzione, p. 124
- 2.2 Du «Ceci (n') est pas mon corps», «Le corps se rebiffe» au «Mon corps est à moi», p. 144
- 2.3 Le privé est politique ? p. 159
- 2.4 Linguaggio-lingua. Scrittura femminile-femminista ? p. 169
- 2.5 *Un enfant si je veux. L'enfant que je veux ?*
Maternità e generazione dal 1970 al 2010, p. 190
- 2.6 Dall'insurrezione all'istituzione : il movimento femminista, gli studi femministi, gli studi di genere, p. 210
- 2.7 Il rapporto con Simone de Beauvoir: *Il Secondo Sesso*, il dolore, la psicoanalisi, p. 231
- 2.8 Femminismo materialista, differenzialismo, post-modernismo, *queer theory*.
Pour une praxis du différend des sexes, p. 259
- 2.9 Digressione storica sul movimento femminista in Belgio e in Francia, p. 327

Capitolo 3. Il ritorno alla singolarità : Françoise Collin lettrice di Hannah Arendt

3.1 La ricezione *gauchiste* di Hannah Arendt, p. 342

3.2 *N'être*, nascita, pluralità, p. 365

3.3 Singolarità – scrittura – cominciamento p. 404

3.4 Per una politica post-democratica, p. 427

3.5 Il comune e il noi, p. 441

3.6 Problematizzazione delle categorie di privato e di politico, p. 449

3.7 Tragedia e resistenza nell'interpretazione arendtiana del giudizio kantiano, p. 458

3.8 Soggettività marginale e sovversiva : il paria tra filosofia e politica, p. 484

3.9 Per una politica della nascita e per una politica della carne: riflessioni sul concetto di rivoluzione in Hannah Arendt e Maurice Merleau-Ponty, p. 491

Conclusione. La rivoluzione permanente del pensiero di Françoise Collin, p. 498

BIBLIOGRAFIA, p. 505

Introduzione

“Die Welt ist fort, ich muß dich tragen”

Paul Celan

“La mémoire encombre: elle empêche de vivre. La mémoire fortifie: elle permet de vivre.
Etrange ambiguïté de la mémoire, qui tout á la fois atteste de la perte et de la sauvegarde, atteste de la perte dans la sauvegarde”

Françoise Collin

Filosofa femminista, filosofa e femminista, scrittrice e saggista, Françoise Collin è venuta a mancare il 1 settembre 2012. La sua morte lascia un vuoto incolmabile.

Françoise Collin era talmente viva che avevo preso l’abitudine di riferire i miei pensieri ai suoi, di parlare e dialogare ogni giorno dagli inizi di settembre 2010 quando, grazie a Marisa Forcina, ci siamo conosciute. Avevo l’abitudine di cercare in lei la forza e di considerarla il punto di riferimento della mia vita esistenzialmente e filosoficamente. La sua voce mi parlava da sempre e sembrava non dovesse mai cessare.

Tale lavoro, il primo dedicato all’opera di Françoise Collin, deve tantissimo a tutte le conversazioni avvenute, a tutti i pomeriggi e le sere passate a discutere con del the verde giapponese e molte sigarette e a tutto il materiale inedito che mi ha permesso di consultare e infine affidato e confidato.

Un pensiero pensante il suo, Françoise pensava parlando, discutendo e la sua voce calda era pura gioia. È un onore per me altresì far passare il suo pensiero in Italia dove la complessità della sua opera non è ancora conosciuta. La memoria è promessa, e spero di essere all’altezza della sua memoria, della sua raffinatezza ed eleganza nel pensiero così come nella vita.

Françoise Collin ha potuto leggere i primi due capitoli del presente lavoro, la morte è sopraggiunta mentre sceglievamo gli articoli per l’antologia, la prima in Italia, di suoi

articoli che cerca di rendere conto della complessità del suo percorso. Antologia curata da Marisa Forcina, che ho tradotto e che uscirà a breve.

Ciò che ho cercato di rendere conto, ricostruendo la sua opera e la sua vita, il suo *cheminement* intellettuale è la complessità e la coerenza in una discontinuità a volte scelta, a volte semplicemente vissuta come una sorta di cacofonia esistenziale, come la vita stessa che è fatta di interruzioni, *déplacements*, iati, rotture, fratture.

Pensatrice della libertà e dell'indipendenza, la sua voce marginale e sovversiva è, deve essere per noi una *boite à outils* per modificare e sperimentare il nostro presente, per rideclinare e reinterrogare altresì il pensiero femminista. Apolide, ma non nomade, Françoise sosteneva che “*il n’y a pas de libération sans déplacement*» e per dislocarsi bisogna avere un luogo da lasciare.

“Rivoluzione permanente” del pensiero, il suo, capace di sovvertire il dato, di lavorare ai margini, ricomponendo e ridefinendo eventi, terreni di lotte, frontiere e confini.

Tale è la posta in gioco a cui risponde l’opera di Françoise Collin fra scrittura letteraria, scrittura filosofica e scrittura militante. Scrivere e agire senza che la parola fine sia mai pronunciata, scrivere e agire sperimentando forme inedite e impreviste nella politica e nella scrittura.

Decidendo e giudicando nella congiuntura, senza rappresentazione a priori, nella misura in cui la filosofia è politica e non ontologia e la storia non è progresso. Non c’è un tempo lineare, piuttosto un tempo ritrovato, un tempo fratturato, interrotto. Un tempo malinconico e tragico, ma un tempo sempre e ad ogni costo radicalmente sovversivo. Il tempo di e per Françoise Collin.

Nasce come scrittrice, Françoise Collin, pubblicando i primi romanzi nelle edizioni *Seuil*, giovane e geniale ventenne, attratta dal *nouveau roman* che rompeva gli schemi dati del romanzo tradizionale, prima di consacrare la sua tesi di dottorato in filosofia a Maurice Blanchot e dedicare poi quarant’anni di vita e pensiero al femminismo, femminismo come politica e movimento, come lotta e insurrezione, per poi tornare, senza mai distaccarsi o abbandonare la lotta femminista, alla filosofia, alla singolarità e solitudine della riflessione filosofica, introducendo in Francia la lettura *gauchiste* di Hannah Arendt e facendo di Arendt altresì un riferimento per la filosofia e il femminismo. Femminismo come movimento, come *praxis* e come sperimentazione di

lotte e ricomposizione di singolarità. Femminismo come soggetto politico, “soggetto imprevisto” della storia, tale è stato il femminismo per Françoise Collin. Un soggetto imprevisto, imprevisto dalla logica del dominio, imprevisto, ma capace di produrre eccedenza, capace di produrre soggettività nuove, rompendo schemi dati, categorie normative e restrittive.

Il suo pensiero si colloca in quella complessa articolazione tra poetico e politico, tra politico e simbolico per pensare il divenire del femminismo. Non vi può essere per Françoise Collin trasformazione dei rapporti sociali senza una trasformazione dell’ordine simbolico. Ripensare la ri-articolazione del simbolico nella scrittura, nell’arte, nella filosofia e ridefinire la politica, ridefinire il complesso rapporto che la politica intrattiene con il privato, per pensare e creare un comune, un mondo comune, tale dunque la posta in gioco della “rivoluzione permanente” del pensiero di Françoise Collin.

Radicalmente materialista Françoise Collin è ben d’accordo che l’oppressione delle donne sia prioritaria e che tale oppressione è frutto di una costruzione sociale e storica dei sessi, ma la differenza dei sessi non è indifferente, non può essere cancellata, nella misura in cui tale posizione presume che l’uguaglianza non possa ottenersi che nella cancellazione delle differenze, che non sia che uguaglianza degli stessi, vale a dire che l’uguaglianza si costruisce sul postulato dell’identità – proprio alla tradizione repubblicana francese – e comporta, per Françoise Collin, altrettanti rischi di discriminazione del pensiero della differenza. La differenza dei sessi non deve comportare una metafisica dei sessi: essa è *praxis*, posta in gioco che si ricompone e ridefinisce in ogni congiuntura. Dislocare ciò che è, sempre, senza nessun modello restrittivo, senza mai soccombere all’ingiunzione della scelta tra l’uno o il due dei sessi: ecco la *praxis della differenza dei sessi*, un atto trasformatore. Ecco in cosa consiste il femminismo per Françoise Collin. La differenza è una “différance”, ma non determinata a priori come la fa apparire Derrida, la differenza è, per Françoise Collin, un atto, un *acte de déplacement* al di fuori dei ruoli assegnati, o meglio senza nessuna assegnazione. La verità dei sessi è indecidibile e si ri-decide in ogni momento, in ogni atto politico e anche privato.

J'opterais plus volontiers quant à moi pour une troisième voie qui fait de la différence un enjeu éthico-politique et symbolique sans prédéterminer les différents sur le mode de l'unité ou de la dualité. Il apparaît en effet qu'il y a bien deux modes de sexuation mais que ceux-ci sont en rapport non dualisable, que la différence est un mouvement ou plus exactement un agir qui opère la transformation des différents. Si la différence des sexes est incontournable, elle n'en est pas moins soumise à un processus historico-social aussi bien qu'individuel. Et si elle est produite par des conditions historico-sociali, rien ne permet d'affirmer qu'elle soit pour autant entièrement surmontable. [...] Dans cette perspective, la question : comment toi, négocies-tu ta position de femme et ton expérience féminine?¹

Potremmo dire donna o chi per essa, chi ovvero si pone ai margini, chi è una singolarità eccedente, capace di rompere schemi, logiche dati, chi sovverte il potere istituito, per creare forme nuove, *déplacements* inediti e imprevisi, nuove cartografie e nuove guerriglie insurrezionali, nuove forme di resistenza laddove non le si attende: ecco cosa ci insegna il pensiero e la vita di Françoise Collin.

Mostrare la coerenza nella discontinuità di un percorso che si muove tra scrittura, impegno femminista – dapprima con la creazione dei *Cahiers du Grif* nel 1973, prima rivista femminista in lingua francese e poi sempre nell'ingiunzione del dato, della lotta femminista – e le riflessioni originali e inedite sull'opera di Arendt, donna filosofa, ma non femminista, tale vuole essere la posta in gioco del presente lavoro. Un pensiero, quello di Françoise Collin, sempre interrogativo e mai assertivo. Un pensiero in cui la vigilanza è di rigore. Un pensiero rigorosamente sovversivo e marginale.

Marginalità dapprincipio subita per il suo posizionamento femminista da parte del *milieu* filosofico e poi scelta come luogo di radicale possibilità, come spazio di resistenza. Presente non solo nelle parole, ma negli atti, nei modi di essere e di vivere.

Il lavoro è così strutturato: una premessa anzitutto, scritta al presente, quando Françoise era ancora viva in cui analizzo e problematizzo i concetti di genealogia e trasmissione. Interrogando e spiegando la scelta di Françoise Collin di “preferire” un sapere genealogico ad un sapere storico, riferendomi a Foucault e passando poi ad interrogare il concetto di trasmissione che Françoise Collin privilegia rispetto a quello di filiazione

¹ F. Collin, “Le sujet et l’auteur. L’acte d’écrire comme universel”, in *Je partirais d’un mot. Le champ symbolique*, Paris, Fus Art, 1999, p. 37

in cui si legge in filigrana la linea patrilineare e patriarcale. Trasmissione di un'eredità senza testamento, trasmissione di un sapere, di un fare che si è costituito sul campo, un sapere e un fare di lotte, di resistenze, di aperture e sperimentazione che le femministe degli anni '70 lasciano in eredità. Ma, fedele al suo rifiuto di ogni dogma, dottrina, teoria che blocchi, ingabbi invece di liberare la creatività, quello che ci lascia è un pensiero, il suo, allergico ad ogni teorizzazione. Se di genealogia si tratta, è una genealogia simbolica, non per forza verticale, ma che crea la possibilità di un passaggio da una donna all'altra, di un *affiliation*.

Nel primo capitolo: **“Ecrire/Agir sans que le mot fin soit jamais prononcé”**. **Analisi della scrittura letteraria e filosofica nell'opera di Françoise Collin** ho analizzato il rapporto alla scrittura letteraria e filosofica, ricordando che Françoise Collin scrive il primo saggio filosofico dedicato all'opera di Maurice Blanchot, (*Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971). Scrittura come movimento infinito, attenzione altresì alla testualità, al corpo della scrittura nell'opera di Blanchot, nella scrittura dei suoi primi romanzi, *Le jour fabuleux* e *Rose qui peut* e attenzione alla scrittura *tout court* che accompagna e segna tutto il suo percorso.

Scrivere, per Françoise Collin, è la pratica dell'alterità, è *détour*. L'altro è *détour*. Vita e scrittura non possono essere separate, ma congiunte poiché la scrittura rende la vita a se stessa come interruzione. «Il faut écrire, il faut aller vers le livre pour affronter le *désécrire*, tracer pour connaître l'effacement, construire pour rencontrer la déconstruction»². Scrivere è far essere il corpo, la stessa filosofia è un corpo, vi è un rapporto, per Françoise Collin, inscindibile tra il corpo e il testo. Il lavoro del concetto, la filosofia non sono un'astrazione, ma un corpo testuale, così come il femminismo non è un'ideologia, ma un movimento politico. La filosofia non è estranea alla scrittura, piuttosto che un sistema, è un corpo testuale, non un'ideologia, non una teoria. Per meglio dire fare filosofia, per Françoise Collin, è strofinarsi con il reale, filosofia è attraversare il reale, deve essere una pratica materiale, è un fare, è avere a che fare con il tempo, i corpi, la vita, con la politica. Fare filosofia è vivere, non raccogliere la verità : la filosofia non deve svelare la verità, ma produrla come una verità sempre altra, sempre eccedente.

² F. Collin, “Arrêts de mort” in *Magazine littéraire*, n. 197, 1983, p.34

Mi sono poi soffermata sulle categorie di negativo, negatività e negazione così come Collin le problematizza nell'opera di Blanchot, cortocircuitando tali categorie nel pensiero hegeliano e derridiano in particolare; opero poi una digressione sul corpo ed il linguaggio nel pensiero di Blanchot e di Merleau-Ponty, il cui pensiero Françoise Collin ha in qualche modo sfiorato, seguendo i suoi corsi al Collège de philosophie, per concludere, il primo capitolo, con una messa a confronto dell'*infinito intrattenimento* in Blanchot e del *dialogo plurale* in Arendt.

Nel secondo capitolo: **Il femminismo è praxis. Simbolico, poste in gioco, ridefinizioni, ricomposizioni, sperimentazione nel percorso di Françoise Collin**, ho anzitutto ricostruito la genesi, l'evoluzione, il funzionamento, le tematiche dei *Cahiers du Grif*, prima rivista femminista in lingua francese che Collin fonda a Bruxelles nel 1973, come spazio di resistenza e di insurrezione per le donne, per tutte le donne che avevano la possibilità di scrivere, parlare, riunirsi. I *Cahiers du Grif* conoscono due fasi e dunque due serie. La prima serie che va dal 1973 al 1978, con sede logistica a Bruxelles, ma con contatti e ramificazioni in tutto il mondo francofono e non solo; e la seconda serie più legata al *milieu* intellettuale e che coincide altresì con il trasferimento logistico di Françoise Collin a Parigi che va dal 1982 al 1997, con una breve parentesi dell'*Université des femmes* che Collin co-fonda a Bruxelles. Seconda serie che coincide altresì con il recupero del femminismo da parte dell'istituzione agli inizi degli anni '80, con la creazione dei primi tre posti all'Università in études féministes. Recupero e passaggio dall'insurrezione all'istituzione che Françoise Collin non smette di interrogare e problematizzare evidenziando limiti e pensando ri-articolazioni e ridefinizioni che permettano di non rompere con l'istituzione per poterla modificare e sovvertire dall'interno, ma che, allo stesso tempo, mantengano un rapporto con la marginalità, con un femminismo che è stato un detonatore insurrezionale e non uno strumento del potere-sapere accademico. Analizzo poi la polisemia dei leitmotiv del femminismo degli anni '70: "*il corpo è mio, il privato è politico, un figlio quando voglio, se lo voglio*" alla luce degli scritti di Françoise Collin.

Problematizzo altresì una nozione come quella di "scrittura femminile", il rapporto alla maternità e alla generazione dagli anni '70 a oggi soffermandomi attentamente sul passaggio dall'insurrezione all'istituzione, fondamentale per Collin che assistendo all'accademizzazione degli studi di genere da parte dell'istituzione universitaria o peggio alla loro soppressione, cerca di salvaguardare invece l'indisciplina, una nuova

cartografia insurrezionale piuttosto che disegnare un mondo utopico al di là e al di fuori del reale, di proporre nuove ricomposizioni di lotta, di lavorare fuori e dentro gli studi di genere, fuori e dentro l'istituzione, fuori nei margini scelti e vissuti, come spazio di eccedenza necessario e vitale e dentro per sovvertirla, per modificarla, mantenendo sempre l'attenzione alle congiunture:

Car la résistance est mobile, et ce qui fut hier subversif peut devenir complice du pouvoir. La résistance doit déplacer constamment ses bivouacs. Il faut, à chaque génération et dans chaque conjoncture, de l'imagination pour déjouer les pièges – sans cesse déplacés – du pouvoir. Il n'y a pas de remède miracle. A chaque moment, «il faut juger et décider» (Arendt)³.

Analizzo altresì la complessa figura di Simone de Beauvoir così come Collin la ritraccia e le teorie femministe – il femminismo materialista, il pensiero della differenza, il post-modernismo e la *queer theory* – sottolineando l'originalità assoluta del pensiero di Françoise Collin, che lungi dal costituirsi in teoria o corrente o scuola, ci fornisce invece gli strumenti per reinterrogare criticamente il nostro presente. Françoise Collin parla infatti di *praxis de la différence des sexes* o di *différend des sexes* o di una politica dell'irrappresentabile, senza mai cadere nella trappola della definizione di cosa è una donna, o del femminile “travestito” di Derrida. Infine concludo il secondo capitolo con una ricostruzione storica del movimento femminista in Belgio e del movimento femminista (MLF) in Francia.

Nel terzo capitolo: **Il ritorno alla singolarità: Françoise Collin lettrice di Hannah Arendt**, ho focalizzato l'attenzione sul rapporto di Françoise Collin con l'opera arendtiana. Anzitutto negli anni '80 Françoise Collin è la *passeuse* della ricezione *gauchiste* dell'opera di Arendt in Francia e a partire da ciò Arendt rappresenta il ritorno, in qualche modo alla riflessione singolare, dopo anni consacrati al militantismo femminista. Ho altresì analizzato come, in modo inedito, originale e imprevisto Françoise Collin rideclini, problematizzi concetti arendtiani come la natalità, la pluralità, il dialogo, il giudizio, la democrazia, il comune, il paria, cortocircuitando infine, attraverso il concetto di rivoluzione, il pensiero di Merleau-Ponty presente soprattutto nell'ultima opera, incompiuta, di Arendt: *La Vita della mente*.

³ F. Collin, “Il y a beaucoup des commencements ou de la résistance ou quand le contre pouvoir devient un instrument du pouvoir”, in Aa.Vv, *Nelle controriforme del potere: generazione al lavoro*, a cura di M. Forcina, Milella, Lecce, 2012, p. 28

Attraverso il rapporto con l'opera di Arendt, possiamo leggere in filigrana alcune delle tematiche che sono il cuore pulsante dell'opera di Collin: la critica alla democrazia e alla forma che assume, ad esempio, nella Repubblica laica francese come impero del medesimo, universale astratto che attraverso una falsa uguaglianza (omogeneizzazione) maschera le differenze; la nascita che non è una categoria ontologica, ma politica, che è cominciamento, nuovo inizio, rottura e interruzione in una Storia che non è progresso, successione lineare di eventi ma rottura, frammentazione; ancora il comune come mondo comune delle singolarità che sono sempre eccedenti e sempre differenti e infine il concetto di rivoluzione.

La rivoluzione permanente del pensiero di Françoise Collin è in una parola sperimentazione, interrogazione, è la malinconia tragica di un pensiero che, come quello arendtiano, pensa “senza ringhiera”, nella preoccupazione di “tracciare esperienze piuttosto che dottrine”. Una passione di capire che si allontana dalle forme tradizionali del sapere accademico. Un pensiero libero e autonomo che fa appello al coraggio di saper assumere una posizione marginale, che sacrifica l'istanza della continuità dialettica alla coerenza nella discontinuità. Un pensare senza appigli, né vincoli quello di Françoise Collin, pensare che come scrivere è un movimento permanente, senza fine verso ciò che ancora non si conosce.

Dans le langage comme dans l'agir, il s'agit d'aller vers ce qui n'est pas encore, de faire être de nouveau, même si ce n'est pas la révolution, mais un déplacement. [...] Le féminisme c'est une manière d'être au monde: une grille ouverte. [...] J'ai toujours voulu laisser réinterroger la pensée par la pratique et accompagner la pratique par la vigilance de la pensée. Je recours volontiers au concept de *praxis*, rencontré dans le marxisme, mais présent aussi chez Arendt dans sa référence à Aristote, pour désigner à la fois la pensée et la pratique. [...] Le caractère passionnant du féminisme était, et reste pour moi, lié à cet projet premier: dessiner le paysage de la liberté plutôt que d'en définir les objets. L'insurrection ou si on préfère la déconstruction plutôt que l'institution⁴.

⁴ F. Rochefort et D. Haase-Dubosc, «Entretien avec Françoise Collin. Philosophe et intellectuelle féministe», *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n.13, 2001(<http://clio.revues.org/index1545.html>), p. 10

Premessa

Genealogia e trasmissione.

On ne fait pas une oeuvre si on n'assume pas sa finitude, ou disons sa particularité. Ce qui paraît admirable dans n'importe quelle oeuvre : qu'elle ait su trancher dans l'infini du possible qui reste possible. On voudrait tout dire et on peut seulement dire ceci. On ne peut créer qu'en acceptant de dire seulement ceci, ici et maintenant. *Françoise Collin.*

Il lavoro che si è deciso di intraprendere sull'opera di Françoise Collin vuole iscriversi come gesto trasgressivo, sovversivo nella misura in cui non si tratta di avere a che fare con la storia delle donne, ma di creare una genealogia di trasmissione femminile del sapere non solo orizzontale.

Scrivo a tal proposito Françoise Collin in un articolo dal titolo *Pensiero dell'esperienza, esperienza del pensiero* (articolo scritto per il XII Simposio dell'associazione internazionale delle filosofe):

Una pratica è stata quella di ritrovare nei sotterranei della storia le opere di donne nate-morte, dimenticate o emarginate dalla costruzione storica del pensiero, nel riabilitare le opere e i testi di queste donne, che malgrado gli arresti domiciliari sono riuscite a “pensare se stesse”: scrittrici, rivoluzionarie, mistiche, che sono riuscite a sviluppare al margine del *corpus* dominante, malgrado l'ordine dato, un pensiero irriducibile (ma il lavoro di resurrezione delle morte non finisce troppo spesso per lasciare deperire le vive per mancanza di attenzione?) Comunque lo si individui, il pensiero delle donne si lavora nel corpo del reale e nel *corpus* del sapere “fallologocentrico”, in un corpo a corpo diretto o indiretto, e non a partire da una *tabula rasa* che permetterebbe la costruzione di un sapere alternativo cosiddetto femminile. Non è un sapere altro ma un'alterazione del sapere.

Non è un nuovo pensiero dell'esperienza ma il ribaltamento di questa stessa esperienza⁵.

Ciò significa lavorare con un pensiero che è ancora in fieri, con un pensiero in movimento, in divenire, con Françoise Collin, scrittrice, filosofa, attivista, femminista che continua a scrivere, a interrogarsi su cosa significa pensare, creare, scrivere.

Il femminismo è dunque politica, prima di qualsiasi speculazione ontologica o metafisica su cosa significa essere donna, sulla differenza costitutiva che comporta avere un corpo femminile, Collin afferma: “sono femminista non perché le donne sono ontologicamente diverse, ma perché sono state sempre trattate ingiustamente.”

Per inscrivere tale lavoro si è deciso di adoperare la nozione di genealogia foucaultiana al fine di ben evidenziare la differenza che intercorre con la storia e problematizzare l'opera di Collin.

A partire dalla pubblicazione de *Le Parole e le cose* (1966) Foucault qualifica il suo progetto di un'archeologia delle scienze umane più come una “genealogia nietzschiana” che come un'opera strutturalista. È precisamente in occasione di un testo su Nietzsche, il saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971) che Foucault torna sul concetto di genealogia.

La genealogia è un'inchiesta storica che si oppone all'impiego metafisico delle significazioni ideali, che si oppone all'unicità della narrazione storica e alla ricerca dell'origine, e che ricerca al contrario la “singolarità dell'evento fuori da ogni finalità monotona”. La genealogia lavora dunque a partire dalla diversità e dalla dispersione, sugli eventi e gli accidenti: non pretende in nessun caso di risalire nel tempo per stabilire la continuità della storia, ma cerca, al contrario, di restituire gli eventi nella loro singolarità.

Mentre l'archeologia s'interessa in maniera trasversale, orizzontale della coerenza dell'emergere dei discorsi disciplinari nella loro varietà, la genealogia ricorda come quella trasversalità includa il nostro presente. Non c'è una rottura quindi tra i due momenti: nel progetto archeologico c'è già una prospettiva genealogica. Più che di passaggio, si tratta quindi di una torsione interna. La lettura orizzontale, archeologica si innesta in quella genealogica, analisi verticale che mira a disvelare quali sono le

⁵ Françoise Collin, “Pensiero dell'esperienza, esperienza del pensiero”, *Il Manifesto*, Roma, 30 agosto 2006, trad. it di F. Giardini.

condizioni di possibilità di quel presente. Genealogia come approccio metodologico, come pratica che si oppone al metodo storico tradizionale. Nessuna essenza fissa o legge soggiacente, ma la genealogia tende a mostrare delle discontinuità dove altri hanno visto progresso ed evoluzione, cerca di far emergere gli eventi di superficie, le metamorfosi più impercettibili, le minime sfumature. La ricerca genealogica non muove quindi verso un'origine, ma ci porta a riconoscere come tutto sia divenuto all'interno di una molteplicità che rende impensabile qualsiasi pretesa di ricomposizione.

Il metodo genealogico è un tentativo di liberare i saperi storici, vale a dire renderli capaci di opposizione e di lotta contro l'ordine del discorso. La genealogia non ricerca solamente nel passato la traccia di eventi singolari, ma si pone la questione della possibilità di eventi oggi. Si fonda sul concetto di *Herkunft* (provenienza) e non su quello di *Ursprung* (origine), nella misura in cui la provenienza a differenza dell'origine che è sempre statica e identica a se stessa, è un principio mobile, un divenire aperto che mette in gioco energie dagli esiti imprevedibili. Non allude ad alcuna istanza fondatrice perché mostra come ogni origine sia sempre già qualcosa di derivato, di storico e rivela il carattere eterogeneo di tutto quello che credevamo essere perfettamente conforme a sé.

Focalizzare l'origine come provenienza permette di non fissare in anticipo le regole del processo storico e invita piuttosto a ricercarle al suo stesso interno pensandole non nel senso di un ordinamento teleologico della storia, ma come forma e condizione di un'illimitata produzione di differenze. La provenienza rappresenta per Foucault l'istanza autenticamente critica della genealogia, è il riferimento che sostituendosi ai valori soprastorici dell'*Ursprung* (origine) rompe l'immagine metafisica della storia e apre uno spazio di emersione per le forze che producono gli eventi, ma di cui bisogna appunto mostrarne il gioco non anticiparne il senso.

Lo spazio di questa apertura è designato dal termine *Entstehung* (emergenza), per Foucault, essa è la legge singolare di un'apparizione. La genealogia si fa carico dell'emergenza e proprio per questo può essere vista come l'unica forma di storia autenticamente positiva, l'unica che dia conto dell'irriducibile singolarità degli eventi e che acceda a quella conoscenza differenziale delle energie e degli scarti.

Foucault indica, in effetti, che ci sono tre campi possibili della genealogia: un'ontologia storica di noi stessi in rapporto alla verità che ci permette di costituirci come soggetti di conoscenza, un'ontologia in rapporto a un campo di potere che ci permette di costituirci

come soggetti che agiscono con gli altri, e un'ontologia in rapporto alla morale che ci permette di costituirci come agenti etici.

Il saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia* risulta decisivo non solo rispetto allo specifico modo foucaultiano di presentare Nietzsche, ma anche per approfondire lo statuto stesso dell'archeologia del sapere.

Tesi fondamentale è costituita dal fatto che in Nietzsche c'è un pensiero non-metafisico, contrassegno di questa posizione di distacco dalla metafisica propria di Nietzsche è appunto la sua concezione della genealogia.

Foucault ricostruendo il rapporto fra Nietzsche e la storia, parte dalla prefazione di *Genealogia della morale* e istituisce una contrapposizione tra *provenienza* e *origine*. La ricerca dell'origine è un approccio metafisico: ascoltare la storia è volersi mantenere su ciò che è esterno, accidentale, la ricerca dell'origine è la ricerca di un'essenza fissa, immobile. Il sapere genealogico si muove invece sul piano del divenire, del molteplice, del caso.

Plutôt que de promettre un avenir assuré, comme le fait l'histoire progressive, la généalogie est déployée pour indiquer des avenir possibles. Des ouvertures sur des lignes de faille, et des incitations à partir de configurations du présent déstabilisées (parce que dénaturalisées) font partie de la scène de la possibilité politique. Toutefois, ce faisant, ces ouvertures et ces incitations ne dictent pas les termes ou la direction de la possibilité politique, qui relèvent de l'imagination et de l'invention⁶.

“Origine è sempre prima della caduta, del corpo, del tempo. Origine è dal lato degli dei, mentre l'inizio storico è basso”⁷ scrive Foucault vedendo come il carattere antimetafisico di Nietzsche ha come tema centrale la messa in questione del luogo della verità.

Il sapere genealogico rifiuta la ricerca della verità, “il genealogista ha bisogno della storia per scongiurare la ricerca dell'origine, e l'analisi della provenienza permette di dissociare l'io e di fare pullulare nei luoghi della sua sintesi vuota mille eventi ora perduti. L'io coincide con l'unificazione, l'identità, la coerenza, ma come tale è una sintesi vuota”⁸.

⁶ W. Brown, “Genealogical Politics” dans J. Moss (dir), *The Later Foucault*, Londres, Sage, 1998, p. 37.

⁷ M. Foucault, “Nietzsche, la genealogia, la storia” in *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1971, p. 32

⁸ Ivi, p. 34

Foucault continua il suo scavo archeologico nel pensiero nietzschiano mostrandoci come la ricerca dell'origine non fonda, "inquieta quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pensava unito, mostra l'eterogeneità di quel che si immaginava conforme a se stesso, infine la provenienza ha a che fare con il corpo"⁹. La genealogia è fondamentalmente materialista.

Il corpo viene ad essere il luogo della provenienza, non va ipostatizzato, non c'è un corpo e delle forze che se lo contendono, ma solo forze; il corpo porta con sé nella vita e nella morte la sanzione di ogni errore, la provenienza diventa il corpo stesso, diviene uno spazio di iscrizione segnato da fratture, discontinuità, conflitti, luogo appunto di grandezze intensive e forze, sul corpo si trovano le tracce degli eventi passati così come da esso nascono i desideri.

Le intensità deleuziane si ripropongono in Foucault come iscrizione di eventi nel corpo, il quale in questo modo viene prima del linguaggio e del pensiero.

Se le idee dissolvono gli eventi e fissano il corpo in qualcosa di definitivo perdono così la dimensione di ciò che è molteplice, dell'evento che si iscrive come traccia prima della mediazione linguistica e concettuale.

Il termine storia invece ricopre in realtà tre assi di discorso distinti: il primo consiste in una ripresa esplicita di Nietzsche, vale a dire la critica della storia concepita come continua, lineare, provvista di un'origine e di un *telos* e la critica del discorso degli storici intesa come storia monumentale e soprastorica. È dunque questa lettura nietzschiana che porta Foucault ad adottare dagli inizi degli anni Settanta il termine genealogia: si tratta di ritrovare la discontinuità e l'evento, la singolarità e i casi, e di formulare un tipo di approccio che non pretende di ridurre la diversità, ma che ne sia l'eco.

Il secondo asse corrisponde alla formulazione di un veritabile "pensiero dell'evento" in maniera molto vicina a Deleuze, vale a dire l'idea di una storia miniera costituita da un'infinità di tracce silenziose, di racconti di vite, di frammenti di esistenze, da qui l'interesse di Foucault per gli archivi.

Il terzo asse si sviluppa precisamente a partire dagli archivi, e induce Foucault a collaborare con un certo numero di storici, vale a dire problematizzare quello che dovrebbe essere il rapporto tra la filosofia e la storia (o più precisamente tra la pratica filosofica e la pratica storica) una volta uscita dalla tradizionale bipartizione tra filosofia

⁹ Ivi, p. 36

della storia e storia della filosofia e interrogare in maniera critica l'evoluzione della storiografia francese dagli anni Sessanta.

In realtà sembra che il discorso di Foucault oscilli tra due posizioni: da una parte la storia non è una durata, ma una molteplicità di durate che si intrecciano e si sviluppano le une con le altre; d'altra parte questa rivendicazione di una storia che funziona non come un'analisi del passato e della durata, ma come una messa in luce delle trasformazioni e degli eventi si definisce, a volte, come una veritabile "storia evenemenziale" attraverso il riferimento ad un certo numero di storici che hanno studiato il quotidiano e ciò porta a ridefinire l'evento non come un segmento di tempo, ma come il punto di intersezione di durate differenti.

Il tema della storia come inchiesta sulle trasformazioni e sugli eventi è strettamente legato a quello dell'attualità. Se la storia non è memoria, ma genealogia allora l'analisi storica non è che la condizione di possibilità di un'ontologia critica del presente.

Si tratta di mostrare la coerenza interna che esiste nell'opera di Françoise Collin. L'organicità sta proprio nella discontinuità, come scrive Judith Revel analizzando attentamente gli scritti foucaultiani¹⁰, a mio avviso, si può riscontrare anche nell'opera di Collin la ricerca di uno statuto filosofico della discontinuità. Il tentativo è dunque quello di ricostruire un pensiero che integra la rottura, i salti, la/le differenza/e.

Non bisogna intendere la discontinuità come la conseguenza di una limitazione necessaria, accettare il discontinuo perché non si è dinanzi alla continuità assoluta di una coscienza sovrana, ma vederla in positivo come la possibilità di ridefinire l'opera, l'autore a partire dalla sua incessante mobilità, come processo stesso di modificazione.

La sola continuità possibile è, al contrario, la forma stessa del cambiamento, una *praxis* della discontinuità dunque che consiste nel suo ineluttabile movimento, continuità in movimento. Pertanto il lavoro che si intende intraprendere non è un lavoro soltanto storico, ma genealogico sull'opera di Françoise Collin.

Per meglio dire partendo dall'assunto della discontinuità di un'opera risulta inevitabile l'assunzione di una dimensione genealogica: se la storia intesa in maniera genealogica mostra tutte le discontinuità che la percorrono e la genealogia dichiara invece il suo rifiuto dell'assoluto, dell'universalità e dell'uniformità.

¹⁰ Cfr. J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010.

La genealogia che Foucault riprende da Nietzsche gli consente di pensare l'interruzione, la rottura, i salti non su un fondo di continuità, di pensare l'emergenza degli eventi senza porre la questione della loro origine, la possibilità soprattutto di vedere come la storia genealogica sia anche una problematizzazione della nostra attualità, un'ontologia critica di noi stessi.

Che cos'è la nostra attualità? Qual è il campo attuale delle esperienze possibili? Non si tratta di un'analisi della verità, ma di quella che potrebbe essere definita un'ontologia del presente, un'ontologia di noi stessi, e mi sembra che la scelta filosofica con cui, oggi, dobbiamo confrontarci sia la seguente: optare per una filosofia critica che si presenterà come una filosofia analitica della verità in generale, oppure optare per un pensiero critico che avrà la forma di un'ontologia di noi stessi, di un'ontologia dell'attualità¹¹.

Scegliere la genealogia è il solo modo di rendere conto della singolarità di un'opera come quella di Françoise Collin, delle rotture all'interno e di costituire pertanto una coerenza non dialettica ma strutturale: il rapporto con il corpo e la *praxis* della scrittura di Blanchot, la *praxis* dei *Cahiers du Grif* che condensa l'impegno militante nel femminismo e la *praxis*¹² dell'azione di Arendt che è, per Collin, anche il ritorno alla singolarità, il ritorno alla filosofia dopo l'impegno nel collettivo dei *Cahiers*.

¹¹ M. Foucault, "Che cos'è l'Illuminismo", *Archivio 3. 1978-1985*, 1984, Milano, Feltrinelli, p. 161

¹² "Il termine *praxis* da sempre percepito nelle lingue moderne come un'importazione dal greco, anche se il tedesco e, in un certo qual modo anche l'italiano l'hanno naturalizzato: la prassi è centrale nella filosofia contemporanea, dove designa secondo i casi un'alternativa ai punti di vista e ai valori dell'essere, del *logos*, o del linguaggio, della coscienza, della teoria o della speculazione, della forma o della struttura. Rinvia dunque sia ad un'elaborazione aristotelica (*l'Etica nicomachea*) che l'opponesse alla *poiesis* e la mette in relazione ad un'etica e ad una politica della "prudenza" (*phronesis*), sia ad un'elaborazione marxiana (*Tesi su Feurbach*) che l'identifica al movimento di trasformazione del mondo esistente legato al lavoro e alla lotta di classe. Tra i due, si situa un'elaborazione kantiana dell'elemento pratico dell'azione e del "primato della ragione pratica" che, attraverso l'iscrizione in filosofia di un compito infinito di moralizzazione della natura umana consuma la rottura con il naturalismo e prefigura i dilemmi dell'azione storica collettiva. Se tutti questi punti di vista continuano a fornire delle referenze indispensabili alla filosofia, è perché corrispondono a dei modi del pensiero, a delle scelte politiche e metafisiche irriducibili, che non cessano tuttavia di affrontarsi: si costituisce così, in modo trans-storico, un'equivocità della *praxis*, che costituisce un problema inevitabile." *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil- Robert, 2004, pp 988-990 (trad. mia)

Scrive Françoise Collin:

En effet, alors que la *praxis* dans la pensée dialectique est pensée comme action cumulative, progressive, la *praxis* pour Arendt, qui se ressource sur ce point à Aristote, est sans représentation de sa fin. C'est un agir, mais sans assurance de son objet, un geste, une prise de risque sans représentation de ce qu'il ouvre et qui requiert l'imagination non la conformité à un modèle. C'est même, et la distinction est le nœud de la pensée arendtienne, ce qui sépare agir, *praxein*, de faire, *poeien*. [...] Cette conception non totalisante de la *praxis*, Merleau-Ponty avait tenté de l'identifier chez Marx lui-même. [...] La *praxis* au sens aristotélicien tel quel l'assume Arendt est sans représentation de sa fin : l'agir ne postule pas la fin de l'histoire, la société accomplie, l'écrire, à travers le livre, ne le postule pas non plus. L'agir/écrire est sans présuppose de totalisation ou d'achèvement. L'agir/écrire va vers ce qui n'est pas encore et ne se représente pas, vers l'inconnu dira Blanchot, requérant l'imagination plutôt que la fabrication conforme à un modèle théorique dira Arendt. Le texte est une aventure, non l'application d'une Idée¹³.

Se da una parte si è ripreso il concetto di genealogia foucaultiana per inscrivere tale lavoro, si vuole brevemente analizzare anche il concetto di traccia che Collin indaga a proposito della trasmissione e della memoria femminile operando un cortocircuito con la traccia derridiana.

Pertanto si accenna qui solo brevemente al lavoro semiotico che Derrida¹⁴ opera sulla parola traccia per lavorare sui testi di Collin in cui la traccia e la marca sono assunte

¹³ F. Collin, "Poétique et Politique du fragmentaire. Entre le texte et le livre: Blanchot/Arendt", Lezione inaugurale Université de Liège, ottobre 2011, inedito.

¹⁴ "La traccia, in cui si segna il rapporto all'altro, articola la sua possibilità su tutto il campo dell'ente, che la metafisica ha determinato come ente-presente a partire dal movimento occultato della traccia. Bisogna pensare la traccia prima dell'ente. Ma il movimento della traccia è necessariamente occultato, si produce come occultamento di sé. Quando l'altro si presenta come tale, si presenta nella dissimulazione di sé," Jacques Derrida, *Della Grammatologia*, trad.it, Milano, Jaca Book, 1969, p. 93

"Il fatto è che l'archi-scrittura, movimento della differenza, archi-sintesi irriducibile, che apre ad un tempo, in una sola e medesima possibilità, la temporalizzazione, il rapporto all'altro ed il linguaggio, non può, in quanto condizione di ogni sistema linguistico, far parte del sistema linguistico stesso". Ivi, p. 93

"La traccia non è solamente la sparizione dell'origine, qui essa vuol dire, nel discorso che teniamo e secondo il percorso che seguiamo, che l'origine non è affatto scomparsa, che essa non è mai stata costituita che, come effetto retroattivo, da una non origine, la traccia diviene così l'origine dell'origine".

Ibidem

storicamente, materialmente, concetti che attraversano la carne del testo per spiegare cosa resta, cosa emerge di una storia e di una memoria femminile.

In *La marque et la trace* Collin scrive che pensare al femminile non è pensare, condurre ogni discorso e ogni teoria nel suo orizzonte incessante, ma riscrivere il rappresentabile su un fondo di irrepresentabilità:

Non pour discréditer le discours, y compris le discours politique de la libération mais pour le rappeler à ses bords. Ce n'est pas le féminin, c'est la pensée qui est "pas-toute", pour reprendre la formule de Lacan, psychologisant Heidegger, ou plutôt c'est "lalangue". Et Hannah Arendt elle-même, dont la réflexion est si étroitement articulée au politique, marque les limites du politique comme de ce qui du rapport au monde, peut-être changé, ce qui "dépend de nous", le maîtrisable, mais laisse en son au-delà l'espace de l'immaitrisable, ou encore de l'immémorial: ce qui de l'humain appartient à la *trace* non à la *marque*¹⁵.

Pensare il femminile non è allora un pensiero di donne, prodotto attraverso un'appartenenza sessuale che funziona come determinante o come punto di vista, non è dunque un pensiero *in tanto che* ma un pensiero *a partire da*. Pensiero che non rifiuta il discorso nel quale si struttura, ma che sempre lo trascende e lo riattiva. Se il femminile apre a ciò che è senza memoria, una memoria dell'immemorabile è possibile? Una raccolta di tracce che restano tracce senza essere assegnate al ruolo di marche, segni? Una storia di ciò che si sottrae alla storia e che non si nutre in ciò che è nominato, ma nell'innominato.

La storia è a volte oblio della memoria, è nella mia carne che quotidianamente abitano tutti i corpi di quelle che mi hanno preceduto.

"Allora, per sottrarre il concetto di traccia allo schema classico che la farebbe derivare da una presenza o da una non-traccia originaria e che ne farebbe un marchio empirico, bisogna parlare precisamente di traccia originaria o di archi-traccia. [...] La traccia pura è la differenza". *Ibidem*

"Se la traccia, archi-fenomeno della "memoria" che bisogna pensare prima dell'opposizione fra natura e cultura, animalità ed umanità, appartiene al movimento stesso della significazione, questa è a priori scritta, che la si iscriva o no in una forma o in un'altra, in un elemento sensibile e spaziale, che si chiama "esterno". *Ivi*, p. 104

¹⁵ F. Collin, "La marque et la trace. Lausanne, 1989", in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Paris, Fus Art, 1999, p. 62

Scrivi Collin in un altro articolo coevo al precedente dal titolo significativo: *Histoire et memoire ou la marque et la trace* che, se bisogna parlare di una storia delle donne in qualche modo indipendente dalla storia tradizionale – considerata come storia degli uomini – e parallela a questa, la storia delle donne è inserita nella storia tradizionale e allora si tratta di farla apparire per mostrare l'impatto che ha avuto sulle altre donne.

Resta aperta, tuttavia, la questione su cosa comporti l'iscrizione delle donne nella storia dominante, ovvero sottolineare che la periodizzazione tradizionale della storia dominante non coincide necessariamente con la periodizzazione della storia delle donne: non sono gli stessi avvenimenti significativi, gli stessi fattori, le stesse date e gli stessi ritmi; d'altra parte la mancata iscrizione nella storia dominante comporta una marginalizzazione di tale storia.

È necessario dunque affermare che, nello stesso tempo, c'è e non c'è una storia delle donne indipendente dalla storia tradizionale e attenersi a questa duplice verità.

Sono altresì presenti altre alternative o ambiguità per meglio dire, continua Collin, che hanno alimentato la storiografia femminista. Essa può soprattutto mostrare come hanno funzionato nelle differenti epoche i processi di esclusione e marginalizzazione delle donne all'interno di differenti registri della vita privata o pubblica, evidenziare quelli che Foucault chiama i dispositivi di potere che il concetto troppo generale di patriarcato uniforma.

Una tale analisi tende a insistere sulla posizione di vittima delle donne mostrando come sia stato loro impedito di essere, qualsiasi siano i diversi luoghi o le diverse epoche.

Nello stesso tempo, però, la storia femminista vorrebbe sottolineare come le donne, sono state generatrici della vita socio-culturale sia come gruppo sia come singolarità, anche se il loro rapporto non è stato riconosciuto all'interno del sapere storico e, ricorrendo a fonti e documenti fino ad allora omessi, tale storia procederà ad una riabilitazione del ruolo delle donne nella storia e nella loro storia.

Il sapere storico è, in effetti, strettamente legato a ciò che lascia una marca, un segno: ciò che è determinante, che produce degli effetti, che trasforma ciò che è dato, che si capitalizza all'interno di segni, oggetti, istituzioni, decreti, trattati, leggi.

Anche abbandonando l'identificazione della storia alla storia delle guerre e delle conquiste, resta che non si può fare la storia dell'invisibile, dell'impalpabile, di ciò che si dissipa.

La storia è inevitabilmente storia della durata, di ciò che dura. Una storia delle donne o femminista non può evitare tale condizione.

E per un paradosso inevitabile, un gruppo dominato obbedisce al gruppo dominante, anche nella contestazione e nella rivolta, obbedisce alle leggi di funzionamento del gruppo dominante: non c'è costruzione a partire da una *tabula rasa*, ma piuttosto decostruzione e ricostruzione di ciò che già esiste.

La storia femminista resta dunque dipendente da una problematica di potere o di poteri.

La questione che va posta, continua Collin, è dunque la seguente: la storia come sapere storico è identificabile alla memoria? Ne è la depositaria? Può pretendere di rendere conto del tempo? Il sapere storico è l'erede universale del passato? O c'è nel conosciuto, nel saputo, un fondo di inconoscibile, di non saputo, che trascende i limiti del conosciuto, non come farebbe un sapere potenziale non ancora sviluppato, ma come resistenza radicale alla forma stessa del sapere?

Collin non intende evidentemente sminuire l'interesse e l'importanza del sapere storico.

Ciò che intende fare è sottolinearne i limiti e tentare di far percepire su quale a priori riposa la sua stessa elaborazione, a quale selezione il sapere storico procede necessariamente, di quale oblio si nutre.

Scienza di fatto, nel senso che diamo a questo termine la storia avrà sempre a che fare con ciò che è rappresentabile¹⁶. E allora non si ha memoria che del rappresentabile, si chiede Collin?

¹⁶“Potremmo efficacemente dire che il problema della differenza nella cittadinanza è un problema di rappresentazione. Lo scopo e il merito del femminismo, sono stati di rappresentare gli interessi delle donne, interessi che si sono sempre catalizzati sul registro di un desiderio di cittadinanza, in un primo tempo identificato con il diritto di voto, poi con riconoscimenti non formali di una reale possibile partecipazione alla vita politica e sociale. Nel fare e richiedere tutto ciò, si è rivendicata l'esistenza di un soggetto femminile rappresentabile. Ma il fatto stesso che bisognasse rivendicare tale rappresentazione metteva in mostra una lacuna impensata, un vuoto non teorico, ma esistenziale e pieno di senso, che rivelava pieghe profonde del reale sulle quali non si era ancora fermata l'attenzione.

Inoltre, proprio il bisogno di rappresentare le donne come “soggette” rischiava di non raggiungere il suo scopo perché si scontrava con i poteri strutturali delle proprie pretese di rappresentazione. Infatti, come analiticamente intuisce Judith Butler “i domini della rappresentazione politica e linguistica espongono in anticipo il criterio che in forma i soggetti, con il risultato che la rappresentazione viene estesa solamente a ciò che può essere riconosciuto come soggetto. In altre parole i requisiti per essere un soggetto devono essere riconosciuti prima che la rappresentazione possa essere ampliata.”(Judith Butler, *Scambi di genere*, pp.1-2)

[...] Per poter comprendere tutto ciò, comincerò, allora, con un'affermazione di Hegel: “La volontà ha dinanzi a sé un'esistenza, sulla quale agisce, ma, per potere ciò, deve avere una rappresentazione di essa” Hegel dice con chiarezza che tutto ciò che facciamo nella vita, per poter essere presente nel mondo, nella realtà, nell'esistenza stessa, deve poter essere rappresentato; anzi, dice proprio che, se non ci fosse la

Si la mémoire excède le représentable, si le temps excède sa version historique ou historicisable, n'y a-t-il pas des *traces* qui sont irréductibles aux *marques*, à ce qui se capitalise et se récupère? Et qui nous lie aux autres femmes – ou aux humains – est-il réductible à ce qui s'effectue? Tout ce qui fait communauté, synchronique ou diachronique, est-il de l'ordre de l'analysable ou même de l' "avouable" (voir Blanchot 1983 et Nancy 1986)? L'origine politique de la pensée féministe tend à écarter de son champ ce que l'on pourrait désigner par le "pour rien", la pure perte de ce qui se dissémine, de ce qui ne se traduirait pas en termes de négativité constitutive. La perte n'y est jamais que le contraire d'un gain, le mal le résultat d'un abus de pouvoir, et tout geste qui s'épuiserait dans sa gloire de geste, sans prendre forme d'acte ou d'action, y est négligé. D'où le fossé qui se creuse paradoxalement entre ces femmes nommées féministes, parce que actrices du changement, et la grande masse des femmes (comme des hommes) vouées à la simple répétition, au simple exercice de la vie, celles-là qui étant au monde ne se donnent par pour mission ou ne se sont pas en situation de changer le monde ni d'y faire événement¹⁷.

rappresentazione, la volontà non avrebbe alcuna presa sull'esistenza e che nemmeno l'azione, determinata dalla volontà, sarebbe possibile senza una rappresentazione di chi, esistendo, può compiere quell' azione. Senza rappresentazione, ogni cosa, sentimento, vita, sono condannati all'assenza; senza rappresentazione ogni volontà è impotente; senza rappresentazione dell'esistente nessuna azione è possibile su ciò che esiste, senza rappresentazioni concrete, nessuna volontà e azione hanno concretezza. Senza rappresentazione tutto è vago, invisibile, assente. Così è accaduto per le donne, che sono sembrate le assenti e invisibili nella storia, e con la storia intendo quella sociale, politica, letteraria, giudiziaria, scientifica, ecc. Sono state invisibili ed assenti non per cattiva fede o cattivo metodo degli storici, e nemmeno per auto sottrazione, ma perché la loro esistenza, non avendo rappresentazione, come avrebbe detto Hegel, oggettivamente non aveva nemmeno nessuna azione. [...] Questa necessità di re-interrogare la rappresentazione proviene, dunque, dalla consapevolezza che, attraverso la rappresentazione, è possibile il riconoscimento." M. Forcina, *Una cittadinanza di Altro Genere. Discorso su un'idea politica e la sua storia*, Franco Angeli, Milano, 2003, pp. 102-106

¹⁷Françoise Collin, «Histoire et mémoire. Ou La marque et la trace» in *Temps et Mémoire des femmes, Recherches Féministes*, Université Laval, Canada, volume 6, n. 1, 1993, p. 18

Collin continua spiegando che in questo modo si creerebbe uno scivolamento per il quale nella lingua femminista, “le donne” sarebbero soltanto quelle elevate al ruolo di autrici politiche. Non considerando tutte le altre donne, le femministe allora senza volerlo ricondurrebbero il sapere all’interno della falloccrazia che loro stesse hanno denunciato, considerando come sapere ciò che si produce, che ha il potere di trasformarsi, che “fa storia”.

Il pericolo da evitare è dunque quello di una filosofia del soggetto, una storia di eroi e di eroine per cui la storicizzazione delle donne culminerebbe in un Pantheon di donne illustri affiancato al Pantheon degli uomini illustri¹⁸.

Tuttavia lontano da Collin è l’idea di contestare il percorso storico che, procedendo allo spoglio del passato, il passato delle donne, fa emergere ciò che ha lasciato il segno, i segni, segni misconosciuti, riscoperti, dimenticati nel loro stesso tempo.

Ciò che però Collin non smette, attentamente, di evidenziare è che rilevare le tracce non è che una fragile parte del passato, già quando si tratta della storia *tout court* ma più ancora quando si tratta della storia delle donne:

A ne retenir que ce qui fut embrayeur de changement, on risquerait d’oblitérer gravement une mémoire que l’on prétend précisément raviver: l’histoire des femmes n’est pas l’histoire des féministes – celle qui ont lutté pour la transformation de la condition des femmes, ni même de celles qui, plus généralement, ont oeuvré au changement. [...] L’historicisation consisterait ainsi, dans son mouvement d’excavation en un travail de refoulement de la mémoire: obsession de la lumière qui occulte la part de l’ombre. [...] L’histoire n’est pas une, et l’historienne, comme l’historien, se débat d’abord, et toujours, avec le sens du mot “histoire” qui détermine tout à la fois l’espace à construire et les méthodes à préférer.

¹⁸“L’Histoire continue à perpétuer une exclusion en lisant le passé dans l’ignorance total d’un processus social dont le présent politique, marqué par la suprématie masculine, n’est que l’aboutissement. Pour la grande majorité des historiens, les femmes restent des “objets” d’histoire. On ne reconnaît de sujet qu’au sein du mouvement féministe. Absentes de la scène politique, les femmes sont à l’ombre de l’histoire, immobilisées, mais omniprésentes dans le quotidien de la longue durée; à la périphérie des périodes critiques, elles n’émergent qu’exceptionnellement dans le temps court des bouleversements sociaux, comme si elles ne pouvaient accéder au passé du sujets historiques qu’après avoir franchi dans le présent, les marches du pouvoir politique” M. Riot-Sarcey, «Les sources du pouvoir : l’événement en question», in *Le genre de l’histoire*, Les Cahiers du Grif, n. 37/38, 1988, p. 16

L'historien ou l'historienne arrache au temps ce qu'il ou elle nommera "histoire". Mais le temps transcende l'histoire. Réinscrire les femmes dans l'histoire, en analysant tout à la fois comment elles y ont été minorisées et comment elles en ont été les actrices sous-estimées, et élaborer de la sorte une histoire des femmes est donc une tâche indispensable, par laquelle justice est rendue aux femmes du passé dans l'ouverture du présent et de l'avenir. Mais ce processus d'historicisation est réducteur s'il prétend englober l'étendue entière de la mémoire et définir une philosophie tant des femmes que de l'être humain. Il ne s'agit pas, en effet, de choisir entre le registre de l'agir novateur qui seul rendrait l'homme ou la femme digne de ce nom, et le registre du geste voué à sa dissipation, entre ce qui fait marque et ce qui fait trace, entre l'histoire de ce qui se nomme et la mémoire de l'innomable, entre le maîtrisable et l'immaitrisable. [...] Car une communauté humaine se tisse tout à la fois de ce qui change et de ce qui demeure, de ce qui s'accumule et de ce qui se dissipe. Le temps est à la fois cyclique et linéaire, progression et répétition, construction et dispersion. L'histoire n'en est pas la seule dépositaire, car le passé n'y fait retour que dans ce qui en lui est re-marquable. Il se dépose et se réactive aussi dans l'insu du geste et de la langue¹⁹.

Pensare al femminile, pensare alle tracce, alla storia, alla memoria, alla produzione femminile è, per Collin, pensare a partire dalla polisemia stessa del termine femminile.

In un primo senso, scrive Collin in *Voyage à Lausanne. Ou La Marque et la trace* il femminile designerebbe ciò che è proprio delle donne, ma cosa è proprio e quali sono le leggi di tale proprietà?

In un secondo senso, segnato da un accento peggiorativo, il femminile è precisamente negato nella sua pretesa di essere legato in maniera congeniale alle donne (critica dei lavori detti femminili, o dei valori femminili, che lo sono solo per una coercizione culturale) e in un terzo senso il femminile tornerebbe ad essere il proprio delle donne, ma un altro proprio, il vero proprio, differente rispetto a quello che è loro attribuito dalla tradizione: modo di essere al mondo suscettibile di riaprire il mondo con un senso nuovo.

¹⁹ F. Collin, "Histoire et mémoire ou la marque et la trace", op. cit., pp. 20-21

Collin evidenzia come il femminismo, nell'imbarazzo e nel conflitto di tale polisemia, è anzitutto la volontà di fare accedere le donne alla parola, la loro parola, ma quest'accesso alla parola passa per l'accesso ai luoghi dove questa parola può essere ricevuta, passa dunque per l'accesso alle Istituzioni (politiche e/o universitarie).

E dunque ci si domanda se, in questo senso, il femminismo, come accesso allo spazio pubblico, non sarebbe il divenire uomo delle donne e pertanto se il divenire soggetto non è necessariamente entrare nello spazio del potere.

Collin dunque con altre parole si chiede cosa saranno le donne del XXI secolo? E la questione che pone è esattamente quella della trasmissione.

Come abbiamo visto se, a giusto titolo, si è spesso affermato che le donne non hanno storia, quest'affermazione significa alternativamente o contemporaneamente che la scienza storica le ha cancellate dalla sua scena e/o che loro non hanno i mezzi per entrare nella storia o vi entrano solamente sporadicamente.

Nella storia generale, storia degli uomini, la società delle donne sarebbe in qualche modo una società senza storia, scrive Collin, – in un articolo il cui titolo significativamente è *Un héritage sans testament* – votata alla ripetizione degli stessi gesti intorno a ciò che si chiama riproduzione.

Oggi, continua Collin, le donne, delle donne, che si sono organizzate in movimento, che hanno lottato individualmente o collettivamente, che hanno assunto dei rischi e continuano a farlo, vorrebbero, vogliono, strappare le figlie alla riproduzione dell'identico, suscitando e rivendicando nella e a fianco della filiazione biologica, alla quale esse erano state assegnate da secoli, la filiazione simbolica.

Le donne si costruiscono allora la loro istituzionalizzazione, vale a dire si danno uno spazio di iscrizione che permette di assumere il tempo come continuità e apertura, di nominare ed essere nominate senza la garanzia di un lignaggio patriarcale e della sua infrastruttura secolare ancora difesa come una piazzaforte. Fare storia nella storia e malgrado essa, dunque voler durare, ma voler durare, è anche apprendere a morire, abbandonarsi a una filiazione che dà luogo all'altro e si rimette all'altro: nominare ed essere nominate.

Ma a differenza della storia, la trasmissione è sempre un'operazione bilaterale, un lavoro di relazione prelevato sul vivente. Non può intendersi se non come il passaggio di un oggetto da una mano all'altra.

Esige una doppia attività: da parte di chi trasmette e da parte di chi accoglie:

(La transmission) prise dans le jeu des générations, elle a rapport au désir des anciennes, comme des nouvelles. C'est aux nouvelles qu'il appartient de déterminer si elles veulent de l'héritage et ce qui, dans cet héritage, les intéresse et de ce qu'elle peuvent en soutenir. C'est aux anciennes qu'il appartient d'entendre la demande, d'infléchir leur langage vers un autre langage, en un échange dans lequel, chacune restant ce qu'elle est, faisant honneur à son histoire propre, s'adresse cependant à l'autre et écoute son adresse.[...] L'histoire ne procède pas par additions mais par restructurations. Il y a dans notre expérience, dans les valeurs auxquelles nous nous sommes attachées, de l'irrecevable, du moins comme tel. La vie est un immense gaspillage parce qu'elle est inscrite dans le temps. [...] On ne peut dicter ses volontés à l'avenir : l'héritage, selon la parole de René Char – citée par Arendt – ne s'accompagne d'aucun testament si par testament il faut entendre son mode d'emploi²⁰.

La *filiation*, sostiene Collin, è l'arte di tenere il filo e di spezzare il filo. Ciò che è dato si ridistribuisce e si rigioca, in tale prospettiva rifiuta il concerto di lamenti di coloro che proclamano che il femminismo è finito, è morto, che le giovani generazioni se ne sottraggono e lavora invece nell'ipotesi contraria, vale a dire che una questione radicale è stata posta riguardante la differenza dei sessi e ciò è avvenuto grazie al movimento femminista, nel suo contesto di movimento politico.

Indipendentemente dal suo intrinseco interesse, continua Collin, il femminismo costituisce un punto di vista privilegiato, rileva ciò che accade nella vita socio-culturale occidentale.

Se la questione della trasmissione è legata dunque alla storia, non può, però, essere confusa con quest'ultima. La questione della storia è, infatti, una questione posta al sapere: è di natura scientifica. Si tratta di ritrovare nel passato le figure di donne da una parte, gli strati propri delle donne dall'altra, strati che la storia dominante ha occultato.

²⁰ F. Collin, «Un héritage sans testament», in *Les Jeunes. La transmission, Les Cahiers du Grif*, n. 34, Paris, Tierce, 1986, p. 84

È un lavoro retrospettivo, lavoro di scavo e di resurrezione di ciò che è stato. La questione della trasmissione è una questione posta alla pratica etica e politica. Si tratta di costituire nel presente le condizioni di possibilità di una filiazione simbolica di donne, alla quale tutto il sistema socio-culturale fa resistenza. È un lavoro prospettico, lavoro di insurrezione e di elaborazione di ciò che non è ancora.

La questione della trasmissione non è stata o non può essere posta in partenza dalla donne e dalle femministe. E questo in prima istanza a causa di una congiuntura: tutte le donne che hanno partecipato all'emergenza del femminismo degli anni '70, sono state ricondotte, quale che sia stata la loro età, alla stessa generazione. E questa fu anche una delle virtù, fieramente rivendicata dal movimento: femminismo anno zero.

Tutte nascevano nello stesso tempo, insieme. Il ricorso alla nozione di sororità, facendo eco a quello di fraternità, significava esattamente negare l'età reale delle donne per donare a tutte l'età del femminismo.

Ma a queste motivazioni congiunturali, sostiene Collin, se ne sono aggiunte delle altre: la trasmissione tra donne è stata, da una parte, assimilata a lungo alla maternità, d'altra parte ridotta alla trasmissione di ciò che è ancestrale, dello stesso, dell'immutabile.

Ciò nella misura in cui le donne erano ritenute formare nella società degli uomini una sorta di società immobile, votata alla ripetizione degli stessi gesti, leggermente mutati per l'evoluzione: amare, mettere al mondo, nutrire, curare. Alle donne veniva proposto il modello della conformità al genere, molto più che essere individui e creare.

En plaçant les femmes, come par nature, du côté de l'incontournable et de l'immuable, ce courant les soustrait d'une certaine manière à l'histoire commune, comme si les femmes étaient le rappel d'un éternel présent. Ce courant fonctionne comme résistance à tout "devenir homme" des femmes. Mais il comporte aussi quelques écueils. Il dualise en effet femmes et hommes en les fixant dans des spécificités hétérogènes, au lieu de prendre en charge ce qui en chacun, en chacune, noue l'historique à l'anhistorique. En outre en "positivant" à l'extrême le féminin devant les maléfices du masculin, il recèle aussi à sa manière une forme de trionphalisme qui est un autre mode d'occultation du négatif. L'entre-femme y est déployé comme

une positivité salvatrice, une autre forme de “chez soi” qui d’être désigné comme in-fini n’en est pas moins le lieu assuré de l’abri²¹.

E, nello stesso primo femminismo, la volontà di un pensiero collettivo, giustificato da un timore del culto della personalità, ha rinforzato questa tendenza. A lungo le stesse figure di donne innovatrici non hanno rotto questo modello: alimentavano piuttosto, nella loro eccezione, la storia maschile in virtù dell’a priori implicito secondo il quale una donna innovatrice è un uomo. E la maternità considerata come semplice perpetuazione della vita ha mascherato, addirittura cancellato, la trasmissione simbolica che ha bisogno di singolarità.

La questione della generazione è stata ripiegata sulla questione della riproduzione al punto che le femministe stesse hanno ripreso tale punto di vista, articolando produzione/riproduzione nei termini assegnati, senza sovvertire il loro erroneo parallelismo.

In effetti, anche se tale affermazione può sembrare paradossale, le donne sono state fino ad oggi, sostiene Collin, anche e soprattutto come madri, escluse dalla generazione. Chiamate solamente ad assicurare le condizioni materiali e morali della trasmissione, ma senza poterla agire.

La maternità simbolica implica la possibilità e il coraggio, per una donna, di prendere la parola in suo nome al posto di farsi tramite di un messaggio che non ha elaborato. Bisogna che lei acceda, nell’interlocuzione generazionale, afferma Collin, a quella che i Greci chiamavano *paideia*, riservandola ai soli uomini. La *paideia*, in effetti, sostituisce a ciò che l’educazione comporta di semplice apprendimento, acquisizione di abitudini, un’iniziativa, attraverso la quale una donna si fa *initium*, cominciamento, e provoca un’altra iniziativa. La nozione di *paideia* favorisce però alcune forme di identificazione, dunque bisogna pensarla con delle nuances. Ci sono, infatti, forme di identificazione positive e altre invece negative: è positiva un’identificazione che, da una parte, fornisce la possibilità di cominciare a sua volta, e che, d’altra parte, lascia ciascuno nel proprio rispettivo ruolo; l’identificazione negativa, l’identificazione selvaggia alla quale il femminismo ha anche dato luogo, è, invece, un’identificazione di sostituzione attraverso la quale chi viene dopo vuole occupare il posto di colei che la precede, o

²¹ F. Collin, “Histoire et mémoire ou la marque et la trace”, op. cit., p. 20

reciprocamente, liberando così delle forme di matricidio o femminicidio. Soltanto la prima identificazione è generatrice di simbolico, di linguaggio; la seconda, l'identificazione di sostituzione, è mortifera per l'una e per l'altra. Elabora, certo una relazione con una donna, ma una relazione che non lascia spazio alla distanza e che non crea linguaggio. Invertendo il senso del vecchio slogan: il privato è politico, riduce ogni manifestazione pubblica a una peripezia privata, riduce il dialogo all'appropriazione. La relazione simbolica tra donne, sostiene Collin, necessita il riconoscimento di questo spazio pubblico nel quale nessuno appartiene a nessuno, dove il linguaggio è preso sul serio come modalità di presenza e presentificazione. Riconoscere una donna, in effetti, è riconoscere che essa parla e fidarsi del movimento della sua parola, laddove gli uomini non hanno mai voluto vedere che un'emanazione o un sintomo. È assumere la sua presenza come presenza in grado di mediare, sempre differente e in grado di differire da qualsiasi base identitaria. Questo modo di relazioni che ha iniziato a costituirsi quando ci riferiamo alle opere di donne morte o sconosciute, nel lavoro di storicizzazione, dobbiamo costituirlo anche quando ci riferiamo a donne viventi, nostre contemporanee di qualsiasi età, autorizzandoci così mutualmente a essere e a significare. Il rapporto di trasmissione è dunque, sostiene Collin, una modalità di rapporto di socialità delle donne. La relazione tra donne deve in ogni caso essere pensata nella categoria del simbolico e non del biologico, nella forma pubblica e non in quella intima, privata, e per pubblico Collin intende, con Hannah Arendt, la relazione di pluralità, che consente alle diverse singolarità di dialogare attraverso la parola e l'azione senza tuttavia identificarsi: rapporto che passa attraverso la politica, come attraverso l'arte. Accade lo stesso quando tale rapporto si produce tra generazioni: bisogna che le donne al posto di partorirsi e soprattutto di favorire l'infantilismo a vicenda, si generino.

È per tale ragione che Collin preferisce per designare questo processo, il termine di *affiliation* al termine di maternità simbolica²² troppo inscritta nell'immaginario

²² Differentemente: "La via d'uscita l'ho trovata non con la filosofia, ma con la politica delle donne. Da questa ho imparato, precisamente, che per la sua esistenza libera una donna ha bisogno, simbolicamente, della potenza materna, così come ne ha avuto bisogno materialmente per venire al mondo. [...] Affermo che saper amare la madre fa ordine simbolico. Ed è questa, secondo me, l'affermazione implicita, ma sempre meno implicita, del movimento delle donne iniziato alla fine degli anni sessanta, la sua ragione e misura. Il femminismo ha prodotto una critica approfondita del patriarcato e delle molte complicità, filosofiche, religiose, letterarie, che hanno sostenuto il suo sistema di dominio.[...] La madre è, universalmente, il nome della relazione che è condizione di vita umana. Con il femminismo abbiamo scoperto che, nella nostra civiltà, la condizione umana era declinata unicamente al maschile e tutta disposta unicamente al rapporto madre-figlio, il figlio maschio supposto essere la realizzazione più

familiare. Bisognerebbe che l'*affiliation* venga ad investire e sovvertire la maternità biologica che si trova bloccata nella configurazione familiare tradizionale.

In un intervento del 1979 durante un convegno sulla maternità, Collin insisteva in modo particolare sul fatto che l'esperienza del mettere al mondo è, contrariamente a ciò che si è potuto sostenere, un'esperienza di alterità esemplare, attraverso la quale da me nasce un altro, un'altra, attraverso la quale l'io si prova come altro. Tale esperienza sconvolgente, che non è quella della riproduzione della vita, ma della generazione di una vita, è stata generalmente ripiegata sulla rappresentazione della permanenza dell'identico che la tradizione patriarcale marca con il sigillo del nome (del padre). La durata assicurata alle donne attraverso la riproduzione è quella di un tempo che lascia arrivare, venire, lascia fare e che, da madre in figlia, assume l'andatura di un ritorno ciclico. È un tempo che non lascia spazio alla parola, la madre è ritenuta essere muta:

Celles qui mettaient les enfants au monde ne se sont en effet jamais prononcées. Elles n'ont jamais pu donner leur nom à leur enfant et elles n'ont jamais pu se nommer devant eux. Je ne veux pas prétendre par-là que la maternité est restée jusqu'ici exclusivement enfermée dans le seul cycle vital, mais c'est ainsi qu'on a tenté en tout cas de la définir. Le rapport mère-enfant devait demeurer un rapport nourricier, un rapport d'entretien (de la vie)²³.

grande di una donna. C'è dunque un impensato nella condizione umana, racchiuso nella relazione madre-figlia e in qualche modo presente nell'esperienza di ogni donna. E cioè che dalla madre noi riceviamo la vita e la parola, insieme, e che l'ordine simbolico lo fa non il potere né la legge, ma la lingua." L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 2006, pp 9-21-151.

"il libro ha a che fare con l'ordine simbolico che la lingua materna, ovvero la capacità di tenere insieme corpo e parola, esperienza e linguaggio che impariamo nella relazione primaria con la madre, sa fare. È un ordine rivoluzionario, prosegue, poiché la relazione figlia-madre è cancellata nell'ordine patriarcale, e imparare a praticarla nella vita adulta, sostituendo all'avversione la gratitudine per la madre e per le altre donne che continuano l'opera, apre lo spazio per la dicibilità dell'esperienza femminile, altrimenti sottoposta all'adeguamento alla norma e al potere maschile" I. Dominijanni, *Il Manifesto*, 28/10/2005

²³ F. Collin, «Un héritage sans testament», op.cit., p. 87

La costituzione di una temporalità simbolica e di una generazione simbolica delle donne, è per Collin, l'apporto fondamentale del femminismo.

La generazione simbolica, poiché apre uno spazio di negoziazione che passa per la parola, poiché non rileva della necessità, ma della libertà, poiché permette a ciascuna di non subire, ma di scegliere i suoi modi di apparentamento, è la sola veritabile via d'uscita agli avatar della maternità tradizionale. Tale via d'uscita non consiste in un rigetto o in una forma di diniego della maternità che, ad esempio, farebbe intravedere nelle "nuove tecniche di riproduzione" la sua liberazione, ma è una reinscrizione, per Collin, di quest'ultima in un quadro più generale di relazioni di cui le donne sono portatrici.

Creare una generazione simbolica, è trascendere il carattere oppressivo della generazione biologica, o piuttosto di ciò che la struttura patriarcale ne ha fatto, giocando con i tempi e i luoghi, complicando all'infinito i sistemi di parentela, creando delle famiglie di spirito, favorendo i riavvicinamenti incongrui: una famiglia, per Collin, che si reinventa e si rimodella in funzione del desiderio, una parentela della lingua al posto di quella del sangue o della legge, che si compie viaggiando attraverso le parole e le immagini.

La costituzione di un rapporto simbolico e di una filiazione simbolica è allora, per Collin, la sola via d'uscita a dei rapporti bloccati in un corpo a corpo. Mettersi all'ascolto di una donna, farsi destinatario della sua parola. Mettersi all'ascolto, *s'affilier* alle donne non significa invertire il rapporto di dipendenza tradizionale, ma aprire le possibilità di un dialogo nel quale la differenza sessuale stessa sia rimessa in gioco. Poiché la differenza sessuale, ribadisce Collin, non è un dato biologico, storico o sociologico che bisognerebbe decifrare e ratificare, è una questione etico-politica che ogni rapporto tra uomo e donna, individuale o collettivo, rinegozia. È la differenza che costituisce i differenti e non l'inverso. Tale riflessione, determinata in principio dall'esigenza della trasmissione nella frattura apparente delle generazioni, si radica dunque nella questione dell'*affiliation*.

Come, si chiede allora Collin, far legame, anche in questa frattura, in modo da scrivere non retrospettivamente, ma prospetticamente una storia delle donne che sconvolga la storia secolare della differenza dei sessi, una storia strappata al peso della dominazione?

1. “Ecrire/Agir sans que le mot fin soit jamais prononcé”

Analisi della scrittura letteraria e filosofica nell’opera di Françoise Collin

«La vie a été ce qu'elle était, ce qu'elle pouvait être, entre écriture, philosophie, politique... La vie n'est pas un développement logique. il y a un emportement de l'existence qui, entre cohérence et incohérence, excède toute espèce de justification à priori et même à posteriori» Françoise Collin.

1.1 Ecriture come praxis.

Testualità tra filosofia e letteratura, l'impossibilità dell'Uno.

En écrivant cette page on se donne à soi-même, on donne à son existence, une espèce d'absolution

Michel Foucault, *Le beau danger*

Vivere, abitare la scrittura così come la lingua. La lingua in cui scrivo, lingua che attende l'inatteso, che cerca ciò che non conosce. Perché scrivere comincia senza io, senza tu, senza legge, senza sapere, senza luogo. Scrivere è sofferenza senza circoscrizione, abisso nell'abisso di un non-rapporto, di una mancanza, di una separatezza che non è separazione, di una reciprocità che deve accadere, di un corpo, una carne che si lascia attraversare dall'altro. Scrivere avviene dentro questo tempo senza tempo che è la scrittura stessa che ti attraversa. Imparare ad accettare una certa distanza da sé, costituire un testo indefinitivamente abbozzato da corpo a corpo, da corpo a grido, da corpo a terra, da corpo a odore, luce, suono. Da corpo a spazio, da corpo a memoria. Da corpo a corpo intimo, immenso, oscuro. Scrivere e lasciare scrivere ogni possibilità all'infinitivo, lasciarsi vibrare nelle consonanti, distendere ogni tessuto bucato e ricucirlo poi riprenderlo..

Françoise Collin amava l'interminabile. Non si fermava all'opera, alla forma definita e definitiva di un libro. Finire un libro, un articolo, un saggio, era urgente non per pubblicarlo, ma per iniziarne un altro. Come se la cosa da fare fosse continuare e non fermarsi, attivare il soggetto piuttosto che porre l'oggetto: *praxis* insomma e non *poiesis* in termini arendtiani. Un voler-dire, un pensiero pensante che non mira alla produzione di una conclusione, a stabilire una tesi, la fermezza di una significazione. Il dire piuttosto che il detto in termini levinassiani.

Ecrivaine reconnue et appréciée dès ses tout premiers romans – *Rose qui peut* – Françoise a vécu en immersion totale dans cette langue française qui seule semblait combler ses aspirations à la précision, la légèreté et la souplesse. Une de ses écrivaines préférée, Gertrude Stein, dit qu'elle vivait à

Paris pour pouvoir être seule avec l'anglais. Françoise est allée à Paris de sa Belgique natale, pour être enfin seule, face-à-face avec la langue française. Elle écrivait et parlait sans trace d'accent étranger, et pourtant elle ne se sentait pas parisienne. Etrange paradoxe d'appartenance et éloignement, qui explique en partie au moins, l'énorme productivité de la phase française de sa vie²⁴.

Françoise Collin dopo aver pubblicato tre romanzi: *Le Jour fabuleux*, *Rose qui peut*, *Le Nom* pubblica con Gallimard nel 1971, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, è il primo studio critico completo dedicato all'opera di Maurice Blanchot in Francia²⁵.

Ciò che, in questo capitolo, mi propongo di analizzare e problematizzare è l'attenzione alla scrittura²⁶, alla testualità, al corpo della scrittura come spazio di dislocazione, come sempre infinita, mai compiuta che interessa Collin in un corpo a corpo con Blanchot e che sarà il filo rosso, a mio avviso, che segnerà il suo lavoro con i *Cahiers du Grif* (la sottrazione di sé nel collettivo) e la *praxis* dell'agire arendtiano, il rifiuto dell'Un, di ogni identificazione del *Commun* con l'Un. *Ecrire* e *agir* dunque senza nessun modello prestabilito. La scrittura è, per Collin, essa stessa una *praxis*, una pratica, un processo che modifica radicalmente la realtà, produce effetti sul mondo, trasforma il soggetto.

²⁴ R. Braidotti, "L'immigrée blanche: In memoriam Françoise Collin", octobre 2012, in corso di pubblicazione.

²⁵ Scrive Emmanuel Levinas in un dialogo con André Dalmas: "Lo sforzo e la riuscita di Françoise Collin in questo libro, il primo dedicato a Blanchot, mi sembrano in effetti notevoli. [...] Far entrare l'opera di Blanchot in un discorso filosofico, e chiarirlo tanto con ciò che se ne dice, quanto con ciò che non se ne dice. Questo non-detto non ha niente in comune con il famoso "non detto" di Heidegger che autorizza a comprendere Kant o Hegel meglio di quanto si siano compresi essi stessi. L'esercizio letterario dove parla Blanchot è un esercizio di scrittura di cui Françoise Collin mostra chiaramente la rottura con l'ordine, con l'assemblamento, con la collezione di termini, con la loro sincronia, con il loro *logos*. La letteratura non esprime questa dispersione, essa ne è l'evento. Con un raro dono di intendere la concordanza dei testi, in cui si produce questa rottura, e in piena coscienza di condurre un'impresa contro natura, Françoise Collin, esponendo le tesi di Blanchot, lascia nel suo spazio *inglobabile* la letteratura, come isolantesi da ogni filosofia.[...] Lo straordinario della letteratura, né essere, né non-essere si impone senza imporsi: Neutro, Selvaggio, Straniero, Negazione dell'Ordine, e tuttavia scompiglio incessante, silenzio che risuona senza interruzione possibile, al di là di ogni sonorità." E. Levinas, *Dialogo con André Dalmas*, La Quinzaine Littéraire, 115, 1971, pp 75-76

²⁶ "Quand on écrit, il y a comme un instinct qui joue. L'écrit est déjà là dans la nuit. Ecrire serait à l'extérieur de soi dans une confusion des temps: entre écrire et avoir écrit, entre avoir écrit et devoir écrire encore, entre savoir et ignorer ce qu'il en est. Ce n'est pas le passage de l'être en puissance à l'être en acte dont parle Aristote. Ce n'est pas une traduction. [...] L'instinct dont je parle, ce serait de lire déjà avant l'écriture ce qui est encore illisible pour les autres. [...] On a devant soi une messe entre vie et mort qui est dans votre dépendance. Ecrire c'est rencontrer une histoire et l'absence de cette histoire" M. Duras, *La vie matérielle*, Paris, P.O.L, 1987, p. 30

Nel suo ultimo articolo, inedito, *La pensée de l'écriture: différance et/ événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault*, Collin vede come il dibattito, l'interna contraddizione tra scrittura e libro, tra il non-uno e l'uno così come tra l'infinito rinvio del differire e la violenza dell'interruzione, si era giocata e si giocava nel campo della letteratura attraverso l'avventura di quello che viene chiamato "nouveau roman" di Beckett, Robbe-Grillet, Pinget, Claude Simon o Nathalie Sarraute tra altri. Il "nouveau roman" rompeva, in effetti, con la logica narrativa di tipo discorsivo che suppone una trama dispiegata in un tempo lineare che puntualizza la parola fine, la coerenza del personaggio e vi sostituisce la scansione, la ripetizione, la dislocazione.

Dopo la Seconda guerra mondiale, quando trionfava la dialettica hegeliana scandita da Hyppolite tra le mura della Sorbona, s'imponeva una nuova e completamente diversa concezione della temporalità nella scrittura letteraria, temporalità se non cacofonica al meno rotta, ferita, nella quale la dislocazione viene ad interrompere o la ripetizione si sostituisce allo sviluppo o lo trasgredisce.

Se scrivere nel senso intransitivo del termine, seguendo Roland Barthes è un atto che va al di là dell'opera, il libro, che si presenta come *Un* è sovvertito e costituito, contemporaneamente costituito e sovvertito, attraverso il dispiegarsi della scrittura.

Così rompendo con l'imperativo della trama lineare, gli scrittori del "nouveau roman" attestano con la loro pratica l'artificio della narrazione concepita come una progressione che si focalizza sulla parola fine, e impongono piuttosto la dislocazione, la ripetizione e l'interruzione: l'Essere come Tempo nella frammentazione e nella discontinuità. L'evento eccede la sua riduzione alla dialettica e allo stesso tempo anche la coerenza e la consistenza interna del personaggio viene decostruita e preferita la terza persona singolare.

Scrivere²⁷, parlare, è andare verso ciò che non è ancora, è apertura, è far essere qualcosa che non è ancora, non determinato precedentemente.

²⁷ "La scrittura, l'esigenza di scrivere non lotta contro la presenza in favore dell'assenza, né per essa, con la pretesa di preservarla o di comunicarla. Scrivere non si compie al presente, non presenta né si presenta: e tanto meno rappresenta, salvo per giocare con la ripetitività che introduce nel gioco l'anteriorità temporalmente inafferrabile del ricominciare rispetto a qualsiasi potere di cominciare, come se il nuovamente presente, senza anticipare su una presenza ancora da venire, senza assegnarla nemmeno al passato, nella molteplicità in eccedenza che indica la parola, giocasse con una pluralità sempre presupposta dal ritorno. In questo senso scrivere è sempre, innanzi tutto, riscrivere e il riscrivere non rimanda a nessuna scrittura preesistente, e tanto meno ad un'interiorità di parola, o di presenza, o di significato. [...] Tutto deve cancellarsi, tutto si cancellerà- in accordo con l'esigenza infinita del cancellare, scrivere ha luogo e trova il suo luogo.

Scrivo Collin in “Le jeu, l’aléa, le rencontre”:

Ecrire, lire: pratique d’altérité, non complaisance à l’Un. Que l’altérité ne se produise pas dans la dualité du duo, la philosophie et la psychanalyse nous l’ont répété sinon révélé: Freud, Hegel. Encore faut-il entendre cette assertion, car ce qui vient en tiers n’est pas troisième, ni intermédiaire médiation. Le tiers ne réduit pas l’écart: il n’est pas condition triangulaire, basculement des parallèles dans la figure clôturée de la circulation (circulation qui, en assurant la communication, l’abolit). On ne peut le confondre, comme neutre, avec le lieu de l’universel fondant le dialogue, comme inconnu avec le processus de la connaissance. Le tiers s’exclut: non lieu de la croisée de la croix, jointure à l’infini de l’entretien. La communication est rencontre: croix de la rencontre, rencontre en forme de croix laquelle n’est pas, comme le pensa Hegel, signe de réconciliation (entre l’un et l’autre, entre terre et ciel) mais face d’énigme. Là où cela se croise est point de non-coïncidence, jaillissement du champ dissymétrique, pluie du langage pluriel²⁸.

Scrivere è per Collin un evento del comunicare, non un modo di comunicazione.

Anche se scrivere lascia tracce e lasciandole, fa sì che altre tracce siano generate o si producano a partire dalla vita delle tracce? Si può rispondere: scrivere è andare attraverso il mondo delle tracce, verso la cancellazione delle tracce e di ogni traccia, poiché le tracce si oppongono alla totalità e già sempre si disperdono. Un’altra risposta: scrivere segna, ma non lascia segni. In modo più preciso: tra segno e traccia vi è una differenza tale da rendere quasi conto del destino equivoco della scrittura. Scrivere segna e lascia tracce, ma le tracce non dipendono dal segno, e al limite, non sono in rapporto con esso. Le tracce non rimandano al momento del segno, sono senza origine, ma non senza fine, anche nella permanenza che sembra perpetuarle, tracce che, pur confondendosi e sostituendosi le une con le altre, sono lì per sempre, e per sempre separate da ciò di cui sono traccia, senza altro essere che la loro pluralità, come se non ci fosse una traccia, ma tracce, mai uguali e sempre ripetute. Il segno della scrittura. Segnare è in qualche modo non lasciar segni e, per mezzo di questa mancanza attiva di segni, mancanza da distribuire in modo plurale in uno spazio ben delimitato, esigere già esclusivamente la linea di demarcazione da non superare, e tuttavia esigerla quasi a partire dal suo superamento in vista d’un tutt’altro spazio. Segnare, attraverso questa separazione del segno e delle tracce, vuol dire far sì che le tracce non rimandino al segno come al loro inizio, e si moltiplichino sempre, si sovrappongano, tracce su tracce, non per essere decifrate, ma per cancellarsi pluralmente.” M. Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, trad.it *Il passo al di là*, Genova, Marietti, 1989, p. 30 e p. 45

²⁸ F. Collin, “le jeu, l’aléa, le rencontre” in *Cahiers internationaux de symbolisme*, n. 19-20, 1970, p. 4

Scrivere come amare è senza destinazione, addirittura senza destinatario e senza autore:

Non posséder, mais déposséder et se déposséder, non capter, viser, ou constituer, mais laisser survenir, là où la passion signifie aimer et non pas être aimé. La passion n'est pas passivité mais provocation. Que ton règne vienne. Le règne de l'autre ne vient que dans le labeur et la douleur des mots comme se qui précède et ce qui garde dans l'éveil (vigilance), mouvement du dehors: excentricité²⁹.

Scrivere dunque è esporsi, sostiene Collin, la pratica dell'alterità è *détour*. L'altro è *détour*. Non dispensa dal linguaggio: dispensa il linguaggio. Vita e scrittura non possono essere separati, nell'altro, ma congiunte poiché la scrittura rende la vita a se stessa come interruzione. "Il faut écrire, il faut aller vers le livre pour affronter le *désécrire*, tracer pour connaître l'effacement, construire pour rencontrer la déconstruction"³⁰. Scrivere è far essere il corpo, la stessa filosofia è un corpo, vi è un rapporto, per Françoise Collin, inscindibile tra il corpo e il testo.

Il lavoro del concetto, la filosofia non sono un'astrazione, ma un corpo testuale, così come il femminismo non è un'ideologia, ma un movimento politico, è *praxis*. La filosofia non è estranea alla scrittura, piuttosto che un sistema, è un corpo testuale, non un'ideologia né una teoria. Per meglio dire la filosofia è strofinarsi con il reale, filosofia è attraversare il reale, deve essere una pratica materiale, è un fare, è avere a che fare con il tempo, i corpi, la vita, con la politica. Fare filosofia è vivere, non raccogliere la verità: la filosofia non deve svelare la verità, ma produrla come verità sempre altra, sempre eccedente.

²⁹ *Ibidem*

³⁰ F. Collin, "Arrêts de mort" in *Magazine littéraire*, n. 197, 1983, p.34

Per Collin è, a partire da Blanchot³¹, che possiamo parlare di testualità, ovvero del rapporto tra la filosofia e la letteratura, tra la filosofia e il suo corpo testuale.

Ogni opera ha infatti una testualità differente, la filosofia è un linguaggio ed è una lingua, è una forma, un'opera in cui il corpo, il sensibile, la materia è presente. In un articolo dove opera un confronto tra l'opera di Blanchot e quella di Levinas scrive:

Le livre fut-il philosophique, n'est pas seulement l'expression des idées : il s'écrit. Et il y a une écriture de Levinas, comme il y a une écriture de Blanchot. Sans doute faudrait d'ailleurs s'apercevoir un jour de ce que la philosophie n'est pas seulement articulations de concepts – ce qui semble généralement se dégager de ses commentaires – mais corps à corps avec la langue : un texte³².

È necessario, dunque, mostrare la singolarità di ogni filosofia, il suo corpo testuale, la sua struttura singolare, lo stile, il suo *corpus*, ma nello stesso tempo un'opera, nel profondo della sua singolarità, rivolge al lettore, alla lettrice un messaggio potenzialmente universale. Scrittura e lettura, seguendo Blanchot, sono egualmente responsabili del suo destino : non c'è scrittura senza lettura, e ogni lettura è una specie di riscrittura.

³¹ “Je voudrais un instant, dans le souvenir de Merleau-Ponty et avec lui, m'interroger sur le langage de la philosophie et me demander si ce qu'on nomme encore de ce nom et qui a peut-être toujours disparu, peut se parler, s'écrire directement. [...] La philosophie est son discours, le discours cohérent, historiquement lié, conceptuellement unifié, formant système et toujours en voie d'achèvement ou un discours, non seulement multiple et interrompu, mais lacunaire, marginal, rhapsodique, ressassant et dissocié de tout droit à être parlé. [...] Le discours philosophique c'est un possible sans pouvoir. [...] Lorsqu'un philosophe, un écrivain se tait, apprenons de son silence, non pas à nous approprier ce qu'il fut pour le faire servir à nous fins, mais à nous désapproprier de nous-mêmes et à partager avec lui le mutisme inhumain. Le discours philosophique toujours se perd à un certain moment: il n'est peut-être même qu'une manière inexorable de perdre et de se perdre”. M. Blanchot, “Le discours philosophique, in *Merleau-Ponty*, L'Arc, n. 46, 1971, pp. 1-4

³² F. Collin, “Du don à la visitation”, in *Emmanuel Levinas. Maurice Blanchot. Penser la différence*, Paris, Presses Universitaires de Paris 10, 2007, dernière édition, 2009, p. 65

Scriva allora Collin in *Politica e Poetica ovvero le lingue sessuate della creazione* :

Se ho parlato di tensione, è perché l'opera, in verità, non è mai una. Il libro stesso non è mai uno. La scrittura costituisce e insieme destituisce il libro. La scrittura, nell'armonia e nella continuità della sua lingua, mette a tacere e insieme fa risuonare la poliglossia. Il testo è irrigato da un reticolo di sottotesti. Ogni opera è disgiunta, discontinua. Il discorso devia il corso. È compito del/della critica far echeggiare questa disparità interna all'unità di un libro, di un'opera. La migliore analisi di un'opera non è quella che sottolinea ad ogni costo la coerenza, compattandola su un unico centro, con ciò trasformandola in un cerchio sempre più stretto. [...] L'impegno è di sorprendere le tensioni, gli squilibri³³.

Così fa Blanchot nell'*Infinito Intrattenimento*³⁴ quando ribadisce che bisogna prendere sul serio il congedo che Nietzsche dà al pensiero del Dio Uno, del Dio Unità. Il pluralismo, infatti, è uno dei tratti decisivi della filosofia elaborata da Nietzsche, e tale pluralismo in cui il senso è sempre multiplo, che non è un pluralismo dell'ambiguità, ma uno strano pluralismo, senza pluralità né unità, che la parola frammentaria porta in sé come provocazione del linguaggio, interessa Collin, nella misura in cui la pluralità, il rifiuto dell'*Un* che trova in Blanchot, sarà la pluralità quale categoria politica che

³³ F. Collin, "Politica e Poetica ovvero le lingue sessuate della creazione", in *Il Mondo che Conta*, DWF, N.4 (32), 1996, pp. 97-98

³⁴ "Ma che ne è del pensiero allorché l'essere -l'unità, l'identità dell'essere- si è ritirato senza lasciare posto al nulla, troppo facile rifugio? Allorché lo Stesso non è più il senso ultimo dell'Altro e l'Unità non è più quello in rapporto a cui si enuncia il multiplo? Allorché la pluralità si dice senza riferirsi all'Uno? Allora forse si lascia intuire, non come paradosso, ma come decisione, l'esigenza della parola frammentaria, quella parola che, lungi dall'essere unica, non si dice nemmeno dell'uno e non dice l'uno nella sua pluralità. Linguaggio: l'affermazione stessa, quella che non si afferma più in ragione né in vista dell'Unità. Affermazione della differenza e tuttavia mai differente. Parola plurale. La pluralità della parola plurale: parola intermittente, discontinua e che, senza essere insignificante, non parla in ragione del suo potere di rappresentare e nemmeno di significare. [...] Eppure non basta sostituire continuo con discontinuo, pienezza con interruzione, aggregazione con dispersione, per avvicinarci al rapporto che pretendiamo di ricevere da questo linguaggio altro. Ovvero, più precisamente, discontinuità non è semplicemente l'inverso del continuo o, come accade nella dialettica, un momento dello sviluppo coerente. La discontinuità o l'arresto dell'intermittenza non arresta il divenire, anzi lo provoca e lo chiama nell'enigma che gli è proprio" M. Blanchot, *L'Entretien Infini*, Paris, Gallimard, 1969; trad.it, *L'Infinito Intrattenimento. Scritti sull'"insensato gioco di scrivere"*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 213-214

analizzerà e condividerà nell'opera arendtiana così come il rifiuto di intendere il *Commun* come *Un*.

Collin nella Prefazione alla nuova edizione di *Maurice Blanchot et la question dell'écriture* del 1986 mostra come, costante nell'opera di Blanchot, è la sua resistenza al sistema, alla totalità, resistenza in atto nei romanzi, nei commentari e altresì nei saggi letterari e filosofici.

Scopo di Collin è dunque di analizzare, di esprimere filosoficamente l'opera di Blanchot. Lavoro difficile in quanto l'opera di Blanchot si esprime in una modalità filosofica, ma nello stesso tempo letteraria e critica. Per comprendere tale lavoro, tale operazione l'attenzione va posta è sulla scrittura, sulla fascinazione della scrittura:

Il conçoit précisément que, dans une œuvre littéraire, on puisse exprimer des pensées aussi difficiles et d'une forme aussi abstraite que dans un ouvrage philosophique, mais à condition qu'elles ne soient *pas encore* pensées³⁵.

E il *pas encore* non va inteso come l'embrione di qualcosa che deve realizzarsi ancora pienamente, ma come la dimensione stessa del pensiero e del linguaggio. Provando ad operare un cortocircuito con quanto dice Lacan in *Encore* a proposito della domanda di amore femminile, *encore* la domanda di amore deve restare tale, quale ricerca di significante che mira ad ottenere il *plus de jouir*:

Lo spostamento della negazione, dal *cessa di non scriversi* al *non cessa di scriversi*, dalla contingenza alla necessità, ecco il punto di sospensione su cui ogni amore si attacca. Ogni amore, non sussistendo che nel *cessa di non scriversi*, tende a far passare la negazione al *non cessa di scriversi*, non cessa, non cesserà. Tale è il sostituto che – per la via dell'esistenza, non del rapporto sessuale, ma dell'inconscio, che ne differisce – fa il destino e anche il dramma dell'amore³⁶.

³⁵ M. Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, pp. 182-183

³⁶ J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore* (1972-1973), Paris, Editions du Seuil, 1975; trad.it, *Il seminario. Libro XX, Ancora*. (1972-1973), Torino, Einaudi, 1983, p. 145

Ciò che Collin vuole evidenziare è che il filo conduttore è e deve essere la scrittura, il rapporto che Blanchot intrattiene con essa è infatti cruciale, di fascinazione e mai di dominazione, una fascinazione che non può e non deve compiersi in un libro definitivo. Leggere, scrivere, pensare possono coesistere attraverso il movimento infinito della scrittura, che ogni volta ricomincia.

La thématique de l'éternel retour revient, insistante, dans la pensée de Blanchot. Eternel retour qui n'est pas constitutif d'un identique mais d'un même toujours modulé dans ses différences. Non seulement le commencement n'inaugure pas la ligne d'un progrès, n'est pas gros d'un développement qui viendrait l'explicitier ou l'accomplir, mais il n'est jamais originaire : il revient, recommence, toujours déjà passé. Une fois a toujours été un autre fois, vidant le présent de sa présence et de toute chance de présence: le retour est détour. Maintenant échappe dans une répétition qui désidentifie, à la fois même et autre. Et on sait comment la structure de la narrativité blanchotienne est commandée par cette temporalité où la fin n'est jamais un achèvement mais plutôt une interruption. L'éternel retour n'est donc pas la figure d'un cercle qui se boucle : il est de l'ordre de la ressemblance et du non rassemblement, d'une ressemblance sans avant et sans après, c'est-à-dire sans modèle, où tout nouveau est toujours déjà passé. [...] Aussi le langage est-il interprétation, mais interprétation d'un texte absent, interprétation d'une interprétation³⁷.

³⁷ F. Collin, «Le surhomme et le dernier homme. Nietzsche et Blanchot», in *Magazine Littéraire*, n. 298, Paris, 1992, p. 81

Ciò che conta nelle opere di Blanchot è sempre anzitutto la scrittura più che la sistematicità compiuta del libro³⁸. L'esperienza non è esperienza di una certa cosa definita o esperienza della letteratura come cosa, sostiene Collin, ma la prova pura che apre e veicola in se stessa il suo proprio campo. Scrivere è vacillare, in un certo senso, avere scritto da sempre, l'inizio della scrittura sconvolge le coordinate biografiche, distrugge la nozione di tempo come successione lineare, il tempo si trasforma in spazio dell'opera.

Le langage, et plus précisément l'écriture, atteste de l'impossibilité de l'unité, de la totalité. Son parcours est sans commencement et sans finalité: toujours en direction de l'inconnu, mouvement d'errance et d'erreur que rien ne fonde. Ecrire est entrer dans l'impouvoir, avoir rapport avec ce qui n'est jamais présent, ou qui n'est présent que sur le mode de l'absence. Ecrire c'est être récusé dans sa prétention au savoir et au pouvoir, se livrer au renoncement et à l'incessant: c'est être toujours différé. Le langage comme écriture n'est donc pas une péripétie particulière de l'aventure humaine

³⁸ "Scrivere, opera dell'assenza d'opera, produzione che non produce se non (o a partire da) l'assenza di soggetto, segno che distingue, infinito verbale in cui l'infinito vorrebbe mettersi in gioco fino al neutro: scrivere non appartiene al presente e non lo suscita. Eppure scrivere, se non si declina, se respinge anche, e con minore ambiguità, il modo passato o il modo futuro, cosicché avere scritto o scriverà possono solo scriversi, tende a mantenersi, per alleggerirsi, in un condizionale senza condizioni (scriverebbe, avrebbe scritto), lasciandosi così proiettare nel cielo dell'ideale in cui, si realizzerebbe l'irreale. [...] Scrivere. Più tardi. Più tardi: lentamente, con la dolcezza recisa dell'interrotto che non si affida mai a un futuro del tempo, non più di quanto si posi nel momento presente. [...] Scrivere trascina, strappa, tramite la dispersione plurale della sua pratica, ogni orizzonte ed ogni base, trascinando con un impeto che non ha il tempo di dispiegarsi, che può quindi dirsi subitaneo, al modo di un segno che non abbia il tempo (avendo tutto il tempo) di lasciare tracce, trascinando con sé il limite che non è tale al di fuori dell'esigenza d'un "sempre già" proibito per effetto della trasgressione o invalicabile se, o appena, valicato e subito, simultaneamente sottratto ad ogni valica mento (ad ogni franchigia) Il "non ancora" del pensiero, il "sempre già" della scrittura si iscrivono secondo gli intervalli che entrambi mantengono o liberano, ma che mai si sovrappongono." M. Blanchot, *Il passo al di là*, op. cit, p. 47

"L'esperienza che Blanchot chiama *écriture* non è il raddoppiamento servile della parola, semplice trasposizione di un dettato fonico-linguistico [...]; la scrittura non appartiene alla dimensione del linguaggio, del discorso, della retorica: è l'esperienza stessa del pensiero oltre la dialettica, oltre l'ontologia. [...] Scrivere è fare esperienza del *dehors*, spostamento insensato di un'interrogazione neutra, proiettata fuori dal linguaggio, passione dell'impossibile. [...] Lo scrivere è un gesto solitario e contraddittorio, è l'indecisione che si rassegna all'impossibilità dell'Opera, facendo però di questa resistenza alla forma, di questo rifiuto della luce la condizione essenziale della sua verità; scrivere è negare l'Opera, e affidarsi a quel percorso aggirante che tuttavia vi conduce." S. Mele, "Nihilismo, esigenza frammentaria, passione dell'impossibile, in *Nuova Corrente*, XXII, n.95, Tilgher, Genova, 1985, pp. 115-116

propre à certains individus : elle atteste de la structure même de tout l'être, livré non tant à la mort comme événement qu'au mourir incessant. Son essence est l'inessentiel. Le mot de la fin, de dernier mot, le mot clé n'existe pas. C'est pourquoi nous n'avons jamais fini de parler, d'écrire, disant et redisant sans cesse³⁹.

Ogni volta che la scrittura ricomincia nel libro, del libro nell'opera, dell'opera nella letteratura, deve essere intesa come incessante ripetizione e non come progresso verso una perfezione maggiore perché l'arte non è discorso dell'*Un*, ma parola dell'unico. L'opera è il differente che non differisce da nulla, la mancanza che manca di tutto, o piuttosto del tutto, scrivere è sempre parlare di ciò che non si conosce, entrare nell'estraneità.

La priorité du livre sur la vie, c'est le débordement de l'infini sur la possibilité du fini. [...] Le livre n'a ni commencement ni fin, ni centre ni bords : loin de constituer un orient, fut-il inatteignable, il désoriente. En faisant signe, en faisant proliférer les signes, le livre soustrait le sens. Dire que l'écriture, comme déploiement de l'imaginaire est première, c'est dire qu'est premier l'interminable et l'incessant, sur lequel les certitudes de la réalité et des conduites viennent trancher en restreignant l'infini en fini. [...]

³⁹ F. Collin, «Le surhomme et le dernier homme. Nietzsche et Blanchot», op. cit, p. 76

³⁵ F. Collin, «The Third Tiger. Borgés and his successors», in *The borgesian impact on Literature and the Arts*, University of Missouri Press, 1987, p. 7

È interessante qui, a mio avviso, citare direttamente Blanchot a proposito dell'infinito nella letteratura in particolare nell'*Aleph* di Borgès: «l'erreur, le fait d'être en chemin sans pouvoir s'arrêter jamais le fini en infini. A quoi s'ajoutent ces traits singuliers : du fini qui est pourtant fermé, on peut toujours espérer sortir, alors que l'infinie vastitude est la prison, étant sans issue ; de même que tout lieu absolument sans issue devient infini. Le lieu de l'égarement ignore la ligne droit ; on n'y va jamais d'un point à un autre ; on ne part pas d'ici pour aller là ; nul point de départ et nul commencement à la marche. Avant d'avoir commencé, déjà on recommence ; avant d'avoir accompli, on ressasse, et cette sorte d'absurdité consistant à revenir sans être jamais parti, ou à commencer par recommencer à la mauvaise infinité, qui l'un et l'autre recèlent peut-être le sens du devenir. [...] La littérature n'est pas une tromperie, elle est le dangereux pouvoir d'aller vers ce qui est, par l'infinie multiplicité de l'imaginaire. La différence entre le réel et l'irréel, l'inestimable privilège du réel, ce qu'il y a moins de réalité dans la réalité, n'étant que l'irréalité niée, écartée par l'énergique travail de la négation et par cette négation qu'est aussi le travail. C'est ce moins, sorte d'amaigrissement, d'amincissement de l'espace, qui nous permet d'aller d'un point à un autre, selon l'heureuse façon de la ligne droite. Mais c'est le plus indéfini, essence de l'imaginaire, qui empêche pour l'éternité Achille de rejoindre la tortue, et peut-être l'homme vivante de se rejoindre lui-même en un point qui rendrait sa mort parfaitement humaine et, par conséquent, invisible» M. Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 134

L'espace ne peut articuler le temps. Dans l'écrire, il n'y a pas de centre ni de périphérie, mais il n'y a pas non plus d'avant et d'après, de passé et de futur. Toutes les orientations sont réversibles. Ce qui a été est à venir. Rien n'est accompli. [...] On perçoit bien ainsi que l'écriture non seulement ne peut se référer au réel comme à un fond stable mais est au contraire l'exercice du sans fond, de l'absence de fondement, tant subjectif qu'objectif.[...] Priorité du livre, du langage, sur le réel, non comme fondement mais comme absence de fond, totalité qui se décompose en infini, [...] écrire, lire, c'est être livré à la dépossession du réel mais aussi de soi comme sujet⁴⁰.

Dunque Collin sottolinea come in Blanchot chi parla, chi scrive cessa di essere qualcuno, perde i propri bordi, confini per divenire neutro. Lo scrittore, il lettore è liberato all'anonimato o meglio alla pluralità dei nomi, diviene nessuno divenendo tutto il mondo e ciò è legato al rifiuto di ogni sistematicità concettuale.

Scrive Blanchot a proposito di Alain:

Le vraies pensées sont de pensées de refus, refus de la pensée naturelle, de l'ordre légal et économique, lequel s'impose comme une seconde nature, de la spontanéité qui n'est qu'un mouvement d'habitude, sans recherche, sans précaution, et qui prétend questionner, et questionner, c'est penser en s'interrompant. [...] Apprendre à ne pas développer, c'est apprendre à démasquer la contrainte culturelle et sociale qui s'exprime, d'une manière autoritaire quoique indirecte, par le réglés du développement⁴¹.

Il rifiuto dell'Unità sistematica lascia spazio dunque ad un'altra concezione dell'Unità, Unità che Collin ama definire "*L'Un qui n'est pas*" o struttura, ma liberando il concetto di struttura dal valore scientifico o linguistico o etnologico. La struttura non è un momento del sistema, la sua unità risiede nell'apertura, laddove l'unità del sistema è chiusura, perché "nel sistema hegeliano (ossia in ogni sistema), la morte è costantemente all'opera, ma in esso nulla muore, nulla può morire⁴²".

Non c'è una coerenza progressiva o lineare ma piuttosto plurale.

⁴¹ M. Blanchot, *L'Entretien Infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 499

⁴² M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980; trad.it di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, SE, Milano, 1990, p. 61

In *L'Un et l'Autre* articolo del 1966 apparso su *Critique* dedicato a Blanchot – dove fra gli altri troviamo articoli di Michel Foucault⁴³, Emmanuel Levinas, Paul De Man, Jean Pfeiffer, René Char – Collin scrive:

Oeuvre obsédante, cette oeuvre qui jamais ne nous laisse en repos dans l'enceinte d'une image, d'une idée, et jamais ne nous porte à marcher sur la ligne ferme d'un progrès : seulement errer et revenir, tourner, contourner. [...] Le processus dialectique de la maîtrise qui détermine le plus souvent la forme des rapports entre le lecteur critique et l'entendue de l'oeuvre n'a que faire ici. [...] Cette oeuvre toute pénétrée de l'intérieur par la réflexion, mais elle ne peut non plus être amenée à un système, aussi complexe que soit celui-ci, ni peut-être même à une synthèse. Des sens s'ouvrent partout en elle, comme des chemins, mais plus encore non-chemins, seulement traces qui se dispersent et s'effacent⁴⁴.

Collin dunque attraverso uno sguardo e un linguaggio essenzialmente filosofico analizza l'opera di Blanchot interrogandosi su due questioni fondamentali che Blanchot pone: *Que'est-ce que la littérature?* E soprattutto *A quelles conditions la littérature est-elle possible?*

⁴³ È interessante sottolineare come Foucault nel suo articolo “La pensée du dehors” riprende da Blanchot l'idea che il Fuori sia l'esperienza della perdita e della dissoluzione (del soggetto che parla, della duplicazione del linguaggio attraverso se stesso) e sia quella del disvelamento (dell'essenza stessa del linguaggio). A mio avviso, la posizione di Collin è estremamente vicina alle analisi foucaultiane, in particolare, quando Foucault afferma che bisogna tentare di dire il fuori di ogni ordine e di ogni storicità così come bisogna pensare la dissoluzione del soggetto come esperienza-limite. Egli definisce l'esperienza del Fuori come la dissociazione dell'io penso dall'io parlo: il linguaggio deve affrontare la scomparsa del soggetto che parla e registrarne il suo luogo vuoto. Questo passaggio al Fuori come disposizione del soggetto che parla e contemporaneamente come apparizione dell'essere stesso del linguaggio caratterizza, per Foucault, un pensiero di cui bisognerà definire le categorie fondamentali, in altre parole la decomposizione dell'esperienza dell'interiorità e il decentramento del linguaggio verso il suo proprio limite. Per Foucault, così come abbiamo visto anche per Collin, Blanchot sembra essere riuscito a scacciare dal linguaggio la riflessività della coscienza e a trasformare la finzione in una dissoluzione della narrazione. Più tardi però Foucault cesserà di pensare questo Fuori come un passaggio al limite o come una pura exteriorità e gli darà un luogo in seno all'ordine del discorso: e l'opposizione non sarà più tra il dentro e il fuori, tra il regno del soggetto e il mormorio anonimo, ma tra il linguaggio oggettivo e la parola resistente, tra il soggetto e la soggettività, quella che Deleuze chiamerà piega. La piega è la fine dell'opposizione dentro/fuori perché il fuori non esiste e Foucault arriverà a dire che si è sempre all'interno, che il margine è un mito e la parola del fuori è un sogno che non cessa di ricondurci. La posizione della Collin resta però, come abbiamo detto, più vicina alle riflessioni di Foucault del 1966.

⁴⁴ F. Collin, «L'un et l'Autre», *Critique*, n. 229, Paris, 1966, pp. 561-570

Si ripercorrerà il testo di Collin, si cercherà di cogliere i passaggi focali che la portano a mostrarci come le condizioni per cui, in Blanchot, la letteratura è possibile risiedono in un certo statuto della soggettività e in maniera correlata dell'intersoggettività.

Queste condizioni che sono esistenziali si appoggiano su condizioni trascendentali: la letteratura richiede lo statuto immaginario dell'essere, designato come Neutro, e l'immaginario a sua volta si definisce come l'elemento del negativo, non della negazione. Esplicitare questo negativo vale a dire l'essere come negativo è ciò che Collin fa mettendo in luce come le condizioni di possibilità della letteratura non sono d'altronde che l'esercizio della letteratura o meglio della scrittura.

In *L'Un et L'Autre* Collin vede come l'istante fondamentale della negazione nell'opera e nel pensiero di Blanchot è la morte, ma non è il fondamento, è esattamente ciò che sottrae il fondamento:

L'espace que la mort comme impensable dessine pour l'homme n'est ni celui de l'Etre, ni celui du Néant, - ni pure plénitude, ni pour absence -, ni, nous l'avons dit, celui du temps, mais leur commun dissimulation. Cet espace, qui est aussi "espace littéraire" est celui que Maurice Blanchot appelle le neutre. Le Neutre n'est pas unique, ni ne tend à l'unique, il nous tourne, non vers qui rassemble, mais vers ce qui disperse non vers qui joint, mais disjoint, non vers l'ouvre, mais vers le désœuvrement, nous tournant vers cela qui toujours détourne, et se détourne, de sorte que le point central où il semble qu'en écrivant nous soyons attirés, n'est que l'absence de centre, le manque d'origine. Ecrire sous la pression du neutre, c'est écrire comme en direction de l'inconnu⁴⁵.

Prima di analizzare l'originalità dell'approccio di Collin al linguaggio, al corpo, alla soggettività e allo spazio letterario definito Neutro, brevemente si vuole accennare al tema del negativo e della negatività così presente, quasi in maniera ossessiva e assordante nell'opera di Blanchot.

⁴⁵ Ivi, p. 568

1.2 Negazione, Negativo e Negatività

Collin anzitutto afferma che bisogna liberare il pensiero del negativo di Blanchot da ogni identificazione preordinata alla negatività.

Va riconosciuto a Hegel, di aver colto e mostrato l'importanza del negativo, e di aver correttamente individuato il modo in cui la negatività entra nel discorso: vi entra solo come l'altra faccia del positivo, come riserva di senso a cui questo può continuamente attingere per rigenerarsi. Hegel tratta il negativo seriamente, prende sul serio il suo dolore e il suo travaglio: ma è proprio quest'attenzione seria e sensata, questa fatica del concetto, che induce il negativo a cooperare alla trama complessiva del senso. La negatività, il dolore è motivato e compreso nella sua sofferenza, e in tal modo acquista senso, diventa anzi la riserva a cui il senso può attingere continuamente per ricostituirsi continuamente, per allargare i confini della sua comprensibilità in un incessante processo di inclusione.⁴⁶

Blanchot avverte tale pericolo, avverte che la fuga dal linguaggio per opera di una negatività assoluta può significare semplicemente offrire al pensiero un'ulteriore risorsa, una riserva a cui esso può ricorrere per rigenerarsi.

⁴⁶ “La macchia cieca dell’hegelismo, intorno alla quale può organizzarsi la rappresentazione del senso, è quel punto in cui la distruzione, la soppressione, la morte, il sacrificio costituiscono un dispendio così irreversibile, una negatività tanto radicale - qui è il caso di dire, *senza riserva*, che non è più possibile neppure determinarle come negatività in un processo o in un sistema: il punto in cui non si ha più né processo né sistema. Nel discorso (unità del processo e del sistema), la negatività è sempre il rovescio e la complice della positività. Non si può parlare, non si è mai parlato di negatività se non in questa trama del senso. [...] L’immensa rivoluzione è consistita nel prendere sul serio il negativo. Nel dare senso al suo travaglio. Ora Bataille non prende sul serio il negativo. Ma deve sottolineare nel suo discorso che non per questo ritorna alle metafisiche positive e pre-kantiane della presenza piena. Deve sottolineare nel suo discorso il punto di non-ritorno della distruzione, l’istanza di un dispendio senza riserva che quindi non ci lascia più la risorsa di pensarlo come una negatività. Perché la negatività è una risorsa. Chiamando “negatività astratta” il senza-riserva del dispendio assoluto, Hegel non ha visto *per troppa precipitazione* proprio ciò che aveva disvelato sotto la specie della negatività. Per precipitazione nei confronti della serietà del senso e della sicurezza del sapere. Per questo “non seppe fino a che punto aveva ragione” e torto di avere ragione. Di avere ragione del negativo. Andare “fino in fondo” alla “lacerazione assoluta” e al negativo; senza “misura”, senza riserva, non vuol dire proseguirne conseguentemente la logica fino al punto in cui, *nel discorso*, l’*Aufhebung* (il discorso stesso) la fa collaborare alla costituzione e alla memoria interiorizzante del senso. Ma al contrario, vuol dire lacerare spasmodicamente l’aspetto del negativo, ciò che fa di questo l’altra superficie rassicurante del positivo; vuol dire esibire in esso, in un istante, ciò che non può più essere detto negativo.” J. Derrida, “De l’économie restreinte à l’économie générale: un hégélianisme sans réserve” in *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967; trad.it, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 335-336.

Si tratta, per Blanchot, invece, di pensare il negativo in un modo diverso dalla semplice negazione del positivo. La negazione, infatti, non fa che ribadire l'egemonia del positivo e la sua capacità di assimilazione nei confronti di ciò che è altro da sé, in un movimento di riconferma del medesimo.

Che si parli, è già lavoro del negativo, perché le parole nascono tra due, dopo una separazione, e la separazione è un nome del negativo. Che si parli del negativo, è ancora di più: quando il negativo si lascia introdurre nel discorso, vuol dire che, poco o tanto, è uscito dalla sua assoluta negatività. [...] Del negativo possiamo dire che separa, taglia, sopprime, rimuove, nega e ri-nega, esclude, isola e così facendo, se c'è lavoro, se tutto non si risolve nel caos e nella distruzione, se c'è un minimo di ordine simbolico (se c'è due e una relazione fra) esso fa pensare: genera il pensiero, nel senso che lo sprigiona, lo scioglie, lo libera⁴⁷.

Si tratta di far intravedere nel negativo, costantemente sottoposto al pericolo di essere compreso e trasformato dalla serietà del concetto nel suo altro, e quindi in complice della positività, ciò che non è né positivo né negativo e che si sottrae quindi a ogni possibile ripresa dialettica. Questo elemento non dialettizzabile del negativo non si può enunciare se non nella forma di “né questo né quello”, neutro appunto. Per interrogarsi sull'opacità del neutro è necessario preliminarmente interrogarsi sul modo in cui il negativo compare in questa stessa scrittura, e sul rapporto che esso intrattiene con la negatività.

L'importanza del “non” nell'opera dell'autore rischia di favorire una lettura che consisterebbe nel ridurre il negativo alla negazione; anzitutto bisogna evitare tale riduzione. Si può notare come la frase negativa, il “non” ricorre ossessivamente nel testo blanchotiano, in modo più insistente di quanto non accada per la frase affermativa. Ciascuna negazione non è tuttavia subordinata, rispetto ad un'affermazione che la preceda, non è in funzione di qualcos'altro, la negazione sembra dimenticare quanto è detto prima e dopo di essa, sembra percorrere una strada che nel testo non è tracciata.

La negazione ha a che fare con la ripetizione e con la dispersione piuttosto che con il positivo. La struttura stessa delle opere narrative di Blanchot nega l'andamento tradizionale dei racconti e dei romanzi: non c'è un inizio o una fine e spesso manca una continuità narrativa.

⁴⁷ L. Muraro, *La magica forza del negativo*, Napoli, Liguori, 2005, introduzione.

Collin evidenzia come tale discontinuità non rinvia in alcun modo alla possibilità di un'ottica privilegiata, che consenta di unificare i punti di vista diversi che vengono presentati nella narrazione: la negazione della struttura tradizionale del racconto comporta piuttosto effetti di ripetizione, senza che vi sia un modello a cui questa ripetizione può essere ricondotta.

La negazione compare ancora nella scrittura di Blanchot, nella frequente contrapposizione di termini, che rimandano continuamente l'uno all'altro: silenzio-parola, ricordo-oblio, origine-inorigine. Apparentemente si tratta di coppie di termini che alludono ad una contraddizione hegeliana, ma in Blanchot, a differenza che in Hegel, fra i due termini non c'è alcuna possibilità di movimento: essi rimangono immobili l'uno di fronte all'altro, dando luogo a infinite ripetizioni, secondo una logica che non è quella della dialettica quanto piuttosto quella del paradosso⁴⁸.

Mentre, infatti, la contraddizione porta al superamento, il paradosso mantiene lo scarto insormontabile, non solo fra i due termini, ma di ciascun termine rispetto a se stesso. La contraddizione afferma che A è uguale a non A: la possibilità di conciliazione nasce dal fatto che ciascun termine ha il *suo altro*, non un altro del tutto irrelato a esso; l'altro non è estraneo, quanto piuttosto l'altro di qualche cosa, l'elemento negativo rispetto alla positività.

⁴⁸ “In Blanchot la lettura di Hyppolite e quella di Kojève sono i punti di riferimento interpretativi; ma a ben guardare, i termini della questione subiscono uno slittamento essenziale, una torsione che si può riassumere nel passaggio dalla dialettica al paradosso. Mentre, infatti, nel testo hegeliano l'intersecarsi delle individualità dà origine all'essenza spirituale, come operare di tutti e di ciascuno, in Blanchot la realizzazione dell'opera rimane un fatto paradossale rispetto alla natura del linguaggio letterario e alle sue esigenze. Questo accade perché i poli della contraddizione sono affermati insieme, e ritenuti ugualmente validi nello stesso tempo, e non c'è quindi possibilità di *Aufhebung*: la forma del paradosso risulta particolarmente evidente nell'enunciazione dei comandi contraddittori che la letteratura impone allo scrittore, che non consentono scelta né sintesi, anche in molti altri luoghi della scrittura blanchotiana il paradosso appare come la forma prevalente di negativo, estremamente prossimo e al tempo stesso polemico nei confronti della negatività hegeliana. Il tono della polemica diviene sempre più aspro fino a sfociare in un'aperta critica alla reciprocità dei parlanti che Hegel ritroverebbe nel dialogo, mentre per Blanchot ciò che è da cercare, proprio per sfuggire all'insidiosità della negatività hegeliana, è un'esperienza non dialettica della parola. [...] sotto un'apparente enfattizzazione dell'elemento della discontinuità, presentato nella forma della contraddizione, la dialettica hegeliana istituisce quindi un sistema di rapporti che cade inevitabilmente sotto la legge del medesimo: si ha di fronte la separazione, ma si aspira all'unità, e si cerca di realizzarla attraverso la mediazione, che comporta il lavoro e la lotta nella storia, nello sforzo di adeguare continuamente la differenza al movimento della totalità, nel lavoro incessante che consiste nel rendere identico ciò che è diverso. Il discorso dialettico si muove così inevitabilmente nella direzione indicata dalla fascinazione dell'unico, dalla rassicurazione del medesimo.” W. Tommasi, “Per un'esperienza non dialettica della parola. La presenza di Hegel nel primo Blanchot”, in *Nuova Corrente*, XXII, Genova, Tilgher, 1985 pp. 48-49

Nel paradosso invece A non è uguale ad A. Nella contraddizione un rapporto è stabilito tra due termini, attraverso i quali si indica la loro reciprocità e il loro movimento verso l'identità, la contraddizione dialettica è una sfida, una lotta in cui la dualità divenuta sintesi triadica, fonda l'unità.

Nel paradosso ciascun termine è privato ad opera dell'altro della propria consistenza: il paradosso rivela che ciascun termine è altro, manca di sé, senza che questa mancanza possa rovesciarsi in positività. Il paradosso distrugge l'autonomia dei due termini posti l'uno di fronte all'altro, senza consegnarli ad un'eteronomia, ciò che viene dissolto è lo spazio stesso del confine⁴⁹.

Il rifiuto di Blanchot di intendere il negativo come negatività, come rovescio e complice della positività, gli consente di sfuggire alle maglie del discorso dialettico, pur mantenendosi in prossimità con esso. La differenza, analizza Collin, rimane tale e non si tramuta in dialettica perché l'altro conserva la sua caratteristica di estraneità, senza divenire altro di qualche cosa, l'altra faccia del positivo, il *suo altro*. In tal modo la dialettica si rivela come una modalità della differenza, un modo in cui la differenza viene dissimulata e conciliata: la differenza è più originaria della dialettica, perché essa ha a che fare con la mancanza, con l'alterità di ciascun essere in se stesso.

L'occultamento del negativo a opera della negatività non è accidentale, poiché il negativo è in se stesso inessenzialità, si presta al proprio nascondimento in seno alla negatività.

⁴⁹ “On peut s’interroger aussi sur le sens de l’emploi du terme paradoxe pour désigner une productivité du langage destinée, on le sait, à déstabiliser les systèmes classiques et les langages qui les confortent. La première image que l’on a du paradoxe est en somme étymologique : la doxa, l’opinion, s’y trouve contrariée, mais comme cette doxa est tenace et diffuse, le paradoxe se fait opération critique consistant à amplifier les embarras, à compliquer le «naturel» du langage pour rendre manifeste l’échange social sur quoi il repose. Le paradoxe se transforme en style. [...] Le paradoxe, aujourd’hui, s’installe dans la phrase au nom d’une résistance au Concept. Il tient du procédé de l’image les vigueurs qu’il requiert contre l’assignation à la Science. Loin des instances du réel et de la vérité, il prive la parole de consistance afin de la séparer d’elle-même et de sa plénitude, dans la désintégration de la langue. Il indique des écarts entre des déterminations, écarts qui interdisent les contradictions : A est A et n’est pas A, dit le paradoxe, là où la contradiction voulait énoncer que A est A et *non-A*. A ce titre, le paradoxe prétend rejoindre le fragment dans sa forme éruptive, en transformant la pensée en arrachement, en surgissement, dans l’abolition d’une linéarité qui n’est pas certaine d’avoir jamais eu lieu. [...] Il renverse des données, mais par glissement. Il met plutôt le langage en danger, quitte à ce que l’abîme qui en résulte s’offre comme une altérité. Le paradoxe refuse de dire le général dans le particulier ou de surmonter le particulier en vue du général, il éprouve le langage et s’éprouve dans le langage dans le dessein d’ouvrir des champs infinis à une pensée intempestive». C. Ruby, *Les archipels de la différence*. Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Paris, éditions du Félin, 1989, pp. 141-142

Si tratta di riaprire continuamente questo solco della differenza, rendendosi conto che, se è vero che in parte l'alterità può essere ricondotta alla conciliazione del movimento dialettico, in parte essa rimane inconciliabile. Mantenere la differenza e insieme tenere uniti i termini propri nella separazione è l'intento di Blanchot.

Collin mostra altresì come in Blanchot la contraddizione non è la forma essenziale del negativo, non gioca lo stesso ruolo né ha lo stesso valore della contraddizione hegeliana. Per Hegel, come sappiamo, la contraddizione è l'essenza della differenza; per Blanchot è un modo della differenza.

In effetti, nell'opera hegeliana, la contraddizione è il motore della dialettica, "è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione⁵⁰", vale a dire che la contraddizione instaura il movimento del suo stesso superamento.

La prossimità nella quale sono avvicinati, ad esempio, parola e silenzio, costituisce l'esplosione della nozione di silenzio così come di quella di parola, al cuore delle loro proprie determinazioni; tale esplosione distrugge la loro autonomia senza condurle ad un'eteronomia.

Se la morte, sostiene Collin, fonda la negatività costitutiva del divenire dell'essere, della storia, se essa assicura lo sviluppo del discorso, allo stesso tempo, sopprime il divenire e disarticola le parole della frase.

La morte installata al centro di ogni discorso, di ogni possibilità, è l'impossibile stesso, è decentramento, non ha alcun luogo, alcuno spazio.

Collin attentamente nota la distinzione tra parola e scrittura, tra morte e morire⁵¹, e dunque la distinzione tra la negatività e il negativo che attraversa l'intera opera di

⁵⁰ G.W. F. Hegel, *Scienza della logica*, sez. I, Cap. II (Le essenzialità della riflessione: l'identità, la differenza, la diversità, l'opposizione, la contraddizione); trad. it di A. Moni, Roma, Laterza, 2004, pp. 491

⁵¹ "Supponiamo che morire non riceva luce da ciò che sembra dargli senso, l'essere-morto. La morte, l'essere-morto ci scuote, è certo, ma come un evento brutto o inerte (la cosa stessa) oppure come il rovesciamento del senso, l'essere di ciò che non è, il penoso non senso sempre ripreso dal senso, là dove continua a dominare, al suo modo pesante e rassicurante, il potere dell'essere. In fondo, essere-morto riesce a far passare la parola morto in posizione attributiva, come uno degli attributi memorabili dell'essere, un segno appena sconcertante dell'onnipotenza dell'essere che regge ancora e sempre il non-essere. Morire invece, come non *può* avere termine o compimento, fosse anche nella morte, così non si lascia nemmeno situare o affermare in un rapporto di vita, pur se rapporto declinante, una declinazione della vita. Morire non si localizza in un evento, non dura al modo di un divenire temporale: morire non dura, non termine, e prolungandosi nella morte, strappa questa allo stato di cosa in cui essa vorrebbe placarsi. È il morire, l'errore di un morire senza termine, che rende il morto sospetto e la morte non

Blanchot, trova origine in questa ambivalenza del rapporto con la morte, o più esattamente in questo rapporto e non-rapporto con la morte. Morire non è la morte, non è l'orizzonte della finitezza e dell'essere-per-la-morte heideggeriano. Ciò che è proprio del morire è di non essere un evento bruto o inerte; la sua oscurità viene dal movimento infinito che sottrae, scrive, si ritira. Non avendo durata, il morire, opera come quel fuori tempo nel tempo verso il quale lo scrivere ci attira.

Rispetto all'evento della morte o allo stato dell'esser-morto, il morire è: "l'inarrivée de ce qui advient", e parafrasando Blanchot morire, scrivere non hanno luogo laddove in genere qualcuno muore, qualcuno scrive.

Si deve perciò cancellare, togliere la parola morte nel morire, come la parola nella scrittura⁵². La morte è piuttosto un *arrêt de mort*, cioè compimento che si esclude dal morire, invece morire non può terminarsi o compiersi, fosse anche nella morte.

verificabile, togliendole sin dall'inizio il vantaggio dell'avvenimento. E la vita nulla sa del morire, nulla ne dice, senza confinarlo tuttavia nel silenzio; vi è, tutto a un tratto e da sempre, un mormorio tra le parole, il rumore d'assenza che passa nel discorso e fuori di esso, una pausa non silenziosa che interviene là dove il rumore della scrittura, lascia un intervallo per morire, mentre morire, forse l'intervallo medesimo, non può avervi luogo.[...] Morire: come se non morissimo mai altrimenti che all'infinito. [...] il lavoro del lutto: il rovescio del morire. La morte che colpisce in piena vita, come in un luogo sottratto al movimento del morire (una morte senza morire): analitica, e insieme d'una pratica che separerebbe l'inseparabile, scrittura-parola. Ma il morire era già lì, invisibile, eppure in nessun luogo, senza effetto, senza rapporto con la subitanità propria della morte." M. Blanchot, *Il passo al di là*, op. cit, pp.74- 76

⁵² "La percezione della morte come stato di cose e qualità o il concetto di mortale come predicato di significazione, restano estrinseci (privi di senso) se non comprendono l'evento del morire come ciò che si effettua nell'uno e si esprime nell'altro. La rappresentazione deve comprendere un'espressione che non rappresenta, ma senza la quale non sarebbe essa stessa comprensiva e non avrebbe verità che per caso o dal di fuori. Sapere che siamo mortali è un sapere apodittico ma vuoto e astratto, che le morti effettive e successive non bastano certo a riempire adeguatamente, finché non si concepisce il morire come evento impersonale provvisto di una struttura problematica sempre aperta (dove e quando?) [...] In un caso è la mia vita che mi sembra troppo debole per me, che fugge in un punto diventato presente in un rapporto assegnabile con me. Nell'altro caso, sono io che sono troppo debole per la vita e la vita troppo grande per me, che getta ovunque le sue singolarità senza rapporto con me, né con un momento determinabile come presente, tranne che con l'istante personale che sdoppia in ancora futuro e già passato. Nessuno come Maurice Blanchot ha mostrato come tale ambiguità sia essenzialmente quella della ferita e della morte, della ferita mortale: la morte è a un tempo ciò che è in un rapporto estremo o definitivo con me e con il mio corpo, ciò che è fondato in me, ma anche ciò che è senza rapporto con me, l'incorporeo e l'infinito, l'impersonale, ciò che è fondato soltanto in se stesso. Da un lato, la parte dell'evento che si realizza e si compie; dall'altro la parte dell'evento che il suo compimento non può realizzare. Vi sono dunque due compimenti, i quali sono come l'effettuazione e la contro-effettuazione ed è per questo che la morte e la ferita non sono un evento come gli altri. Ogni evento è come la morte, doppio e impersonale nel suo doppio. Essa è l'abisso del presente, il tempo senza presente con il quale non ho rapporto, ciò verso cui non posso lanciarmi, poiché in essa io non muoio, sono decaduto dal potere di morire, in essa si muore, non si cessa e non si finisce di morire. È il sì delle singolarità impersonali e pre individuali, il sì dell'evento puro in cui egli muore come piove (il pleut). Lo splendore del sì è quello dell'evento stesso o

Collin in “Arrêts de mort” evidenzia come la morte non è un tema fra altri nell’opera di Blanchot, ma come invece tutta l’opera ci si rapporti. Basti pensare a sezioni intere dei suoi testi: “L’oeuvre et l’espace de la mort” in *L’espace littéraire*, “La littérature et le droit à la mort” in *La part du feu* e *De Kafka à Kafka* o ancora al racconto *L’arrêt de mort*. La morte è invocata ovunque.

La morte, infatti, non è un evento, ciò che ha luogo una volta per tutte, l’evento della fine, ma l’eco del nulla, la figura dell’assenza che anima ogni figura. Se la morte è dell’ordine dell’irrappresentabile, il grado zero della perdita in cui il prima è scomparso e il dopo non c’è più, essa non è estranea all’immagine. Poiché l’immagine, in Blanchot, sostiene Collin, non è rappresentazione, ma rassomiglianza. Non appartiene all’ordine del sapere, ma a quello della fascinazione. L’immagine non ha niente a che vedere con la significazione, con il senso così come implicano l’esistenza del mondo, lo sforzo di verità, la legge e la chiarezza del giorno.

L’immagine di un oggetto non solamente non è il senso di quest’oggetto e non aiuta alla sua comprensione, ma tende a sottrarlo nel qui e ora dell’immobilità di una rassomiglianza. La morte, come dimensione della scrittura viene ad essere racconto. Ciò che non può essere tematizzato diviene tema.

Ma la morte, continua Collin, non è la morte, ma il morire, lavoro del negativo che assume la scrittura quando abolisce e rigenera la cosa nella parola. Lavoro non nel senso hegeliano del termine, non avendo il negativo qui il potere dialettico della negatività perché non costruisce nulla. O piuttosto, ciò che costruisce il libro, l’opera, è sempre minato all’interno. La scrittura è vuota per l’attrazione del Fuori e colui che scrive è messo di fronte all’esperienza fondamentale dell’impotenza. Questo rapporto alla morte non è dell’ordine della prova, ma dell’evento.

della quarta persona ed è perciò non vi sono eventi privati e altri collettivi; come non vi è individuale e personale e non vi sono particolarità e generalità. Tutto è singolare e perciò collettivo e privato a un tempo, particolare e individuale, né individuale né universale.[...] E’ nel punto mobile e preciso in cui tutti gli eventi si riuniscono così in uno solo, che si opera la trasmutazione: il punto in cui la morte si rivolge contro la morte, in cui il morire è come la destituzione della morte, in cui l’impersonalità del morire non segna più soltanto il momento in cui io mi perdo fuori di me, ma il momento in cui la morte si perde in se stessa, e la figura che la vita più singolare assume per sostituirsi a me” G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 130-137

Collin attentamente ci ricorda che ambivalenza non vuol dire equivalenza. La negatività nasconde, maschera il negativo che non può d'altronde scappare a questo travestimento poiché non si rivela che attraverso esso. Allora, la riduzione del negativo alla negatività, che è operata nella filosofia hegeliana, segnando poi tutto il pensiero contemporaneo, è rifiutata da Blanchot.

La negatività allora non è l'assunzione, ma la negazione del negativo. Non si tratta pertanto, continua Collin, di contestare la sua verità, ma di indicare come essa rinvii ad una radicalità ancora più profonda, che si tradirebbe assumendola. In effetti, il pensiero hegeliano della negatività trasforma il negativo in condizione di positività per riassorbirlo nell'Assoluto. Certo, per Blanchot come per Hegel, nota Collin, il negativo non ha un modo proprio di manifestarsi, ma mentre per il primo ciò accade perché il negativo è altro, manca di sé; per il secondo ciò accade perché esso è un momento del divenire del sé, nel movimento dell'alienazione.

Il potere di negazione dialettica inerente al linguaggio come discorso, in Blanchot, è essenzialmente potere di morte. Tale equivalenza tra il negativo e la morte, tra la logica e l'antropologia o l'esistenziale, proviene dalla Prefazione della *Fenomenologia dello Spirito*. I due piani si corrispondono rigorosamente nel testo hegeliano: distaccarsi (*se détourner*) dal negativo è indietreggiare dinanzi all'orrore della morte e preservarsi dalla distruzione, e diversamente "guardare in faccia il negativo e soggiornare in lui", è "sopportare la morte e mantenersi in lei". E in questo sopportare, in questo soggiornare solamente che risiede "il potere magico capace di convertire il negativo in essere".

Se in Hegel il negativo trova il suo fondamento ultimo nella morte, ma tale fondamento resta implicito, in Blanchot, al contrario, la forza della negazione, che è inerente al linguaggio, è descritta quasi esclusivamente come potere di morte. Se il discorso riposa sulla negazione dialettica, la scrittura è basata su un'altra versione della negazione. Al fondo della negatività, negazione finita che, negando qualche cosa la trasforma e la riafferma su un altro piano, Blanchot, analizza Collin, parla di un altro movimento di negazione infinita che non trasforma e non riafferma nulla.

Le silence est parole, la mémoire oubli, la vérité erreur. Partout l'autre se joint à l'un comme pour l'effacer, comme si, à peine échappé à l'indetermination par sa nécessaire détermination, le langage cherchait sa suppression comme expression, fût-ce par la surabondance de l'expression, comme s'il gardait ainsi contact avec l'origine. [...] L'accent mis sur le négatif dans toute l'histoire de la pensée, et en particulier depuis Hegel, invite à s'interroger sur la présence polymorphe de celui-ci dans l'oeuvre de Maurice Blanchot. [...] La négation ici renvoie non à la présence, mais à l'absence, non à la manifestation, mais à la dissimulation, non au jour (dont la nuit serait la condition) mais à la nuit (qui n'est pas l'envers constitutif du jour, mais l' "autre nuit"). Si l'on entend par dialectique l'ordre du discours dans lequel la parole se dépasse dans une parole plus vaste et plus complète, sur l'horizon transcendant ou historique de la totalité, la négation ici n'est pas dialectique⁵³.

Vicino in ciò a Bataille, Blanchot concepisce l'uomo come una potenza di negazione, di contestazione senza fine. La passione del pensiero negativo. Entrambi rifiutano il fatto che Hegel non riconosca il negativo se non nella misura in cui può essere investito, impiegato nell'azione, nel lavoro. L'impiego del negativo significa metterlo al servizio della produzione, della libertà umana, così il negativo non è riconosciuto che se trasformato in positivo, dunque superato.

Per Blanchot e Bataille questo rifiuto hegeliano del negativo fa problema. C'è una negatività che eccede, che non può essere investita nel sapere, nel lavoro e quando la negatività non ha più contenuto da negare, si rivolge al vuoto. Apre uno spazio vuoto, un intervallo che non potrebbe essere riempito da una nuova affermazione. È in questo vuoto, non integrabile dalla dialettica che appare il neutro: questo spazio vuoto non è, in effetti, né l'essere né il nulla, è la negatività senza impiego che dispiega il vuoto, l'intervallo che è il neutro. Così come per il negativo, così per la morte in Blanchot, nota Collin, resta sempre una parte del morire, un eccesso del morire, una morte che non saprebbe, non potrebbe essere incorporata, interiorizzata e messa al servizio del movimento della verità.

⁵³ F. Collin, "L'Un et l'Autre", op. cit, p. 562

Nella scrittura, al contrario, il movimento di negazione è senza fine: tende non verso il nulla, ma verso ciò che Blanchot chiama l'esistenza, il fatto bruto e inestinguibile di esistere, questa impossibilità nel nulla equivale sul piano antropologico all'impossibilità di morire. Blanchot oppone la morte come fine al morire. Il dominio ontologico del morire, limite piuttosto che dominio, non essendo né essere né nulla, né vita né morte, è ciò che Blanchot chiama neutro, *neuter*. La scrittura è allora il tentativo impossibile e per questo infinitamente ricominciato di avvicinarsi a questo dominio: tensione verso il momento voluto, verso *le pas au-delà*.

Attentamente Collin sottolinea come è il morire che interessa Blanchot, il negativo che non si risolve, che non è risolvibile, la morte, per Blanchot, non può entrare nel pensiero. In Hegel, invece, è la morte ad essere l'elemento del pensiero. Indubbiamente, come sottolinea Wahl, nel pensiero di Hegel, fin dalle sue prime speculazioni, c'è un sentimento molto forte dell'universalità della morte; e forse l'idea di negatività gli è apparsa anzitutto sotto l'aspetto della morte. È nella misura in cui il negativo viene trasformato in negazione che acquista questo statuto di negatività costitutiva. È operazione dello Spirito, dell'Assoluto, è lavoro del concetto, o ancora è cultura. Bisogna tenere presente allora, per Collin, che lo statuto del negativo hegeliano è ambiguo. Il fenomeno hegeliano è manifestazione dell'essenza, il fenomeno del pensiero blanchotiano è *ruissellement* del Fuori che non si riferisce ad alcun Interno. Nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito* Hegel critica una nozione di differenza basata sul pensiero matematico che isolerebbe le unità per manipolarle come entità distinte, lasciandole a ciò che chiama "determinazione inessenziale", che è solamente limite, chiusura e non rapporto. La filosofia, al contrario, ha per compito di pensare la determinazione essenziale, di esprimere il movimento effettivo del reale.

La filosofia, al contrario, non considera la determinazione *inessenziale*, ma la considera in quanto è essenziale. Elemento e contenuto della filosofia non è l'astratto o il non effettuale, ma *l'effettuale*, l'autoponentesi, ciò che vive in sé, l'essere determinato che è nel proprio concetto⁵⁴.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tomo I, trad. it di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1963, prefazione, p. 37

Nel primo caso dunque la negazione, come determinazione costituisce l'unità nello spazio, la lascia essere una a fianco dell'altra, in una vicinanza che è pura exteriorità. Ciò che designa è la pluralità, non la differenza.

Nel secondo caso, al contrario, la negazione si pone opponendosi, e attraverso tale opposizione, si supera in un movimento dialettico che è anche quello della temporalità. Parlare del concetto come dell'unità singolare dell'essenza e del senso significa parlare della verità e parlare della verità è necessariamente parlare del tempo che non è il tempo indefinito del cosmo né il tempo ciclico della vita, ma il tempo storico⁵⁵.

La negazione diviene allora negazione della negazione e, lontano dal porre il vuoto intorno alle unità che costituisce, iscrive queste nel progresso dello Spirito, verso il Concetto.

La negazione non è, fa essere:

La morte, se così vogliamo chiamare quella irrealtà, è la più terribile cosa; e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò a cui si richiede la massima forza. La bellezza senza forza odia l'intelletto, perché questo le attribuisce dei compiti ch'essa non è in grado di assolvere.

Ma non quella vita che inorridisce davanti alla morte, schiva della distruzione; anzi quella che sopporta la morte e in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta lacerazione. Esso è questa potenza, ma non alla maniera stessa del positivo che non si dà cura del negativo: [...] lo spirito è questa forza sol perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo nell'essere⁵⁶.

⁵⁵ Come sottolinea Agamben in *Infanzia e Storia*, per Hegel il punto spaziale è semplice negatività indifferente, il punto temporale cioè l'istante è la negazione di questa negazione indifferenziata, essa è in questo senso negazione della negazione e definendo in questo modo il tempo come negazione della negazione, Hegel non fa che portare alle estreme conseguenze l'esperienza nullificata del tempo implicita nella sua determinazione come successione continua di istanti puntuali e allora la dialettica è ciò che permette di contenere e raccogliere in verità il continuum degli istanti negativi e inafferrabili. Non si comprende, sostiene Agamben, il vero senso della dialettica hegeliana, se la si distacca dalla concezione del tempo che vi la attraversa.

⁵⁶ G.W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, op.cit, p. 26

Ciò che Collin seguendo Blanchot rifiuta è esattamente questo: *volgere il negativo in essere* che vuol dire soffermarsi dinanzi al negativo, ma per risolverlo, per evitare la tragicità del negativo che, invece, deve restare tale, non risolvibile, non assumibile né assimilabile, puro abisso, vuoto.

La critica della nozione di differenza intesa come diversità appare lo stesso nella Logica, il pensiero della determinazione inessenziale:

La differenza ha questi due momenti, l'identità e la differenza; ambedue sono così un essere posto, una determinatezza. Ma in questo essere posto ciascuno è riferimento a sé. L'uno di essi, l'identità, è immediatamente appunto il momento della riflessione in sé; ma in pari maniera l'altro è differenza, differenza in sé, è la differenza riflessa. La differenza, in quanto ha due momenti tali, che sono essi stessi le loro riflessioni in sé, è diversità. L'identità si rompe in lei stessa in diversità perché, come assoluta differenza in se stessa, si pone come il suo proprio negativo, e questi suoi momenti, lei stessa e il suo negativo, sono delle riflessioni in sé, sono identici con sé; ovvero appunto perché toglie immediatamente essa stessa il suo negare e nella sua determinazione è riflessa in sé. Il differente sussiste come un diverso reciprocamente indifferente, perché identico con sé, perché l'identità costituisce il suo campo ed elemento; ossia il diverso è quello che è appunto soltanto nel suo opposto, l'identità. [...] Nella diversità, in quanto è indifferenza della differenza, la riflessione è divenuta in generale estrinseca a sé; la differenza è soltanto un essere posto, ossia è come tolta, ma è di per sé l'intera riflessione. Ambedue, l'identità e la differenza, così come si è ora determinata, sono delle riflessioni; ciascuna è unità di se stessa e del suo altro, ciascuna è l'intero. [...] La riflessione in sé è l'identità, ma determinata ad essere indifferente di fronte alla differenza; non già a non avere affatto la differenza, ma a condursi di fronte a quella come identica con sé, essa è la diversità⁵⁷.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, sez. I, Cap. II (Le essenzialità della riflessione: l'identità, la differenza, la diversità, l'opposizione, la contraddizione); op.cit, pp. 464-466

La differenza così pensata da Hegel è chiamata diversità indifferente, indicando ancora una volta che le parti che la costituiscono sono senza rapporto effettivo tra loro e non possono essere avvicinate che in virtù di una riflessione esterna:

È l'identità che si è riflessa in sé così da essere propriamente l'unica riflessione di ambedue i momenti in sé medesimi; ambedue sono riflessioni in sé. L'identità è quest'unica riflessione di entrambi, la quale ha in lei la differenza solo come essere differenza indifferente, ed è diversità in generale. La riflessione esterna al contrario ne è la differenza determinata non come assoluta riflessione in sé, ma come determinazione di fronte a cui la riflessione che è in sé è indifferente. I suoi due momenti, l'identità e la differenza stessa, sono così delle determinazioni poste estrinsecamente, non già delle determinazioni che siano in sé e per sé. Ora questa identità estrinseca è l'uguaglianza, e la differenza estrinseca è l'ineguaglianza. L'eguaglianza è bensì identità, ma solo come un essere posto, come un'identità che non è in sé e per sé. In pari maniera l'ineguaglianza è differenza, ma come differenza estrinseca, che non è in sé e per sé la differenza dell'ineguale stesso. Che qualcosa sia eguale o no a un altro qualcosa, ciò non riguarda né l'uno né l'altro di essi; ciascuno è riferito soltanto a sé; è in sé e per sé stesso quello che è; l'identità o non identità come eguaglianza e ineguaglianza è il riguardo di un terzo, che cade fuori di loro. La riflessione esterna riferisce il diverso all'eguaglianza e ineguaglianza. Questo riferimento, il confrontare, va dall'eguaglianza all'ineguaglianza, e da questa a quella avanti e indietro. Ma questo riferimento, avanti e indietro, dell'eguaglianza e ineguaglianza è estrinseco a queste determinazioni stesse; perciò non vengono esse riferite l'una all'altra, ma soltanto ciascuna per sé ad un terzo⁵⁸.

⁵⁸ Ivi, pp. 467-468

Tale exteriorità salvaguarda così il principio d'identità e del terzo escluso. Se la differenza, ci mostra Collin, in quest'analisi serrata con il pensiero hegeliano, non può essere pensata in termini di diversità, è perché essa si esprime nell'opposizione:

Nell'opposizione la riflessione determinata, la differenza, è compiuta. L'opposizione è l'unità dell'identità e della diversità; i suoi momenti sono diversi in una sola identità, così sono opposti. L'identità e la differenza sono i momenti della differenza contenuti dentro lei stessa; sono momenti riflessi della sua unità⁵⁹.

Che la negazione come determinazione sia opposizione significa, in questa prospettiva, sostiene Collin, che l'altro (dell'*Un*) non è mai l'altro ma il "suo" altro, e che il suo "non essere" è il momento del suo essere. Alla distinzione dell'essere e del non-essere si sostituisce la loro mediazione. La differenza allora è mostrata e assorbita in questo movimento che la risolve.

Che la differenza sia un momento dell'identità, come l'identità è un momento della differenza è Hegel ad affermarlo:

La differenza in sé è la differenza che si riferisce a sé stessa e così essa è la negatività di se stessa, la differenza non da un altro, ma di sé da se stessa; non è lei stessa, ma il suo altro. Ma il differente della differenza è l'identità. La differenza è dunque se stessa e l'identità. Tutte e due insieme costituiscono la differenza; questa è l'intero e il suo momento. Si può anche dire che la differenza in quanto semplice non è differenza. È differenza solo in relazione all'identità; ma meglio ancora, essa contiene come differenza tanto l'identità quanto questa relazione stessa. La differenza è l'intero e il suo proprio momento, come l'identità è parimenti anch'essa il suo intero e il suo momento.[...] Così la differenza come l'identità si riducono ad essere un momento o un essere posto, perché come riflessione sono il negativo riferimento a se stesse. La differenza, così quale unità di sé e dell'identità, è differenza determinata in se stessa. Non è un passare in altro, non è riferimento a un altro fuori di lei; ha il suo altro, l'identità, in lei stessa; così come l'identità, in quanto è entrata nella determinazione della differenza,

⁵⁹ Ivi, p. 473

non vi si è perduta come nel suo altro, ma vi si conserva, è la riflessione in sé della differenza e il suo momento⁶⁰.

Si può affermare, sostiene Collin, che la differenza, pensata come il limite della differenza, implica che ciò che differisce da essa e, in questa prospettiva, l'identità, parodiando, alla maniera di Blanchot, Hegel significa dire che ciò che differisce dalla differenza è la differenza.

Come allora la nozione di differenza viene dunque (attraverso forme estremamente complesse) a raggiungere l'identità?

L'asse intorno a cui ruota tale questione viene ad essere il passaggio, operato da Hegel, dalla differenza alla contraddizione:

La differenza in generale contiene i suoi due lati come momenti. Nella diversità codesti lati cadono uno fuori dell'altro indifferentemente; nell'opposizione come tale essi sono lati della differenza, determinati soltanto l'uno mediante l'altro, però soltanto momenti; ma sono parimenti determinati in loro stessi, indifferenti l'uno di fronte all'altro, ed escludentisi reciprocamente: le determinazioni riflessive indipendenti. [...] escludendo l'altra sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è però indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza; perché questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è se stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa. Così la determinazione è la contraddizione.

La differenza in generale è già la contraddizione in sé; poiché è l'unità di tali che sono solamente in quanto non sono uno, e la separazione di tali che sono solo come separati nella medesima relazione. Ma il positivo e il negativo sono la contraddizione posta, perché come unità negative sono appunto il loro porsi, e in ciò ciascuno è il suo togliersi e il porre il suo contrario⁶¹.

⁶⁰ Ivi, pp. 464-465

⁶¹ Ivi pp. 481-482

Pur tuttavia, continua a chiedersi Françoise Collin, c'è una filosofia che risponde meglio di quella hegeliana alla definizione dell'*Un qui n'est pas*? O che è Differenza? L'Unità non è, per Hegel, il dispiegamento della diversità? Il Concetto non è il suo proprio sviluppo? Bisogna riconoscere che Hegel fa oscillare in modo decisivo una certa concezione dell'Unità liberandola alla contraddizione e inscrivendola nel sensibile, ma la contraddizione è pensata nell'orizzonte di un'identità che la dialettica assicura più che far oscillare e lo sviluppo delle forme sensibili è esposto attraverso il continuo riferimento all'Assoluto: questa è la loro intelligibilità, vale a dire il loro rapporto all'Essenza che le conduce là dove "tutte le vacche sono nere".

Sulla scia di Jean Wahl, Collin ci ricorda che una cosa non è un'altra, non è il suo altro. Lo scivolamento della nozione di altro nel "suo" altro riduce la differenza alla contraddizione.

Meditare sull'opera di Blanchot, scrive Collin, invita ad assumere tale critica senza pertanto accordare preferenza alla differenza inessenziale sulla differenza detta essenziale, al contrario, è necessario uscire dal sistema, rifiutare il dilemma che Hegel pone.

La critica hegeliana del concetto di pura differenza è senza dubbio inevitabile, ma tale carattere inaggirabile non deve rinviare alla differenza dialettica.

Blanchot resta estraneo e alla pura distinzione delle unità separate e al loro rapporto dialettico. Per lui, così come per Hegel, la differenza intesa come pluralità (matematica) è un'astrazione, ma anche la differenza intesa come contraddizione dialettica. Ciò che accumuna entrambi è il pensiero della determinazione come posizione di unità, ma nell'hegelismo esso è iscritto sul fondo del Tutto.

L'*Un* o l'Identico con Hegel è dialettico: fonda tanto il particolare che l'universale, mentre l'*Un* in Blanchot è infranto. La nozione di diversità, sia essenziale, sia inessenziale, matematica o dialettica, fa spazio a quella di dispersione. Per Hegel la differenza intesa come pura exteriorità è vuota e formale, e deve lasciare il posto alla differenza degli opposti, che non sono ciascuno l'altro dell'altro e sono quindi capaci di dare origine al movimento dialettico. Per Blanchot questa alternativa non ci impone di scegliere tra i due modi della differenza: è necessario uscire dal cerchio, rifiutare il dilemma perché sia la differenza pura che quella dialettica si situano nella prospettiva della fascinazione dell'unità, in entrambi i casi si presuppone l'orizzonte dell'Uno, del Tutto, che nel caso della differenza spaziale, porta al rifiuto della dispersione come disordine e, nel caso della dialettica, porta alla ricerca dell'unità nel movimento

circolare dell'Assoluto che si realizza nel tempo. Conservare la differenza, che tiene in rapporto i due termini proprio grazie alla separazione che li divide, significa rinunciare a qualsiasi prospettiva unitaria, nella misura in cui il pensiero dell'unità lascia il posto ad un pensiero della dispersione, un pensiero che fa del nomadismo la propria dimora.

E bisognerebbe ben comprendere il termine *épars* (che possiamo tradurre come dispersione) che risulta comunque inadeguato, sottolinea Collin, per un'opera come quella di Blanchot che non è un'opera del concetto, ma del linguaggio. La dispersione non è vista come subordinata rispetto ad un'unità perduta o da ritrovare, ma è la condizione in cui da sempre ci troviamo e l'attitudine ad esprimere il carattere nomade della differenza, la dispersione che la caratterizza è propria della scrittura.

Per Blanchot una cosa non è l'altra, né il suo altro, né degli altri, ma è dell'altro, essa è altro⁶². Non è particolare, né si iscrive nel movimento dell'universale. La dispersione, lo scacco, la disseminazione è l'assenza della misura comune, assenza di misura; così il dialogo di Blanchot esibisce non un senso *autre*, ma l'Altro del senso, è *l'expérience de l'altérité comme étrangeté*⁶³, mancanza di reciprocità, distanza, solitudine essenziale, non l'altro del riconoscimento dialettico, differenza che si trasforma in potere, che entra nel dialogo organizzandolo come discorso, una mancanza che ha fiducia di essere reintegrata nell'Essere, un per sé che lavora per la conciliazione, ma al contrario:

La substitution de la notion d'étrangeté à celle d'aliénation est un pivot de la pensée de Blanchot. [...] La notion d'étrangeté, quant à elle, tente de faire apparaître le dehors comme n'étant pas une sortie, ni l'opposition à un dedans. La séparation y est première⁶⁴.

⁶² “Qui est “Autrui”? L'inconnu, l'étranger, étranger à tout visible et à tout non-visible, et qui cependant vient à moi comme parole, lorsque parler, ce n'est plus voir. [...] Où est l'Autre? Le moi est sûr, l'Autre ne l'est pas, insitué, insituable, cependant parlant chaque fois et, dans cette parole, plus Autre que tout ce qu'il y a d'autre. La parole plurielle serait cette parole unique où ce qui est dit une fois par “moi”, est répété une autre fois par “Autrui” et ainsi rendu à sa Différence essentielle. Ce qui caractérise donc cette sorte de dialogue, c'est qu'il n'est pas seulement un échange de paroles entre deux Moi, deux hommes en première personne, mais que l'Autre y parle dans cette présence de parole qui est sa seule présence, parole neutre, infinie, sans pouvoir, où se joue l'illimité de la pensée, sous la sauvegarde de l'oubli”. M. Blanchot, “Le jeu de la pensée”, in *Hommage à Bataille*, Critique, n. 195-196, 1963, p. 739

⁶³ F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971, p. 96

⁶⁴ Ivi, p. 100

Bisognerebbe allora pensare, si chiede Collin, il pensiero di Blanchot confrontandolo al pensiero della determinazione, come un pensiero dell'indeterminazione, indeterminazione pura che, nel linguaggio e soprattutto nel linguaggio letterario, condurrebbe a una valorizzazione del puro silenzio, e al limite, della pagina bianca?

La preoccupazione costante di Blanchot consiste nell'indicare, al contrario, il carattere impuro del negativo (e correlativamente del linguaggio letterario) vale a dire il passaggio necessario dall'indeterminazione alla determinazione.

L'indeterminazione pura, in effetti, sostiene Collin, non è il limite estremo del negativo, ma la sua eliminazione in una fusione che può apparire come originaria e che costituisce in ogni caso un aspetto, una figurazione dell'*Un*.

Blanchot è estraneo a un tale assorbimento, è nella e attraverso la determinazione che il negativo si manifesta, e quest'ultimo allontana la determinazione dalla posizione. Al centro della negatività hegeliana, che nell'atto di determinare pone e supera, supera tutto nell'atto di assumere, c'è il negativo che, nella determinazione, annulla e cancella, la negazione in Hegel è negazione determinata, non produce il nulla, la negazione assoluta esiste, ma è la negazione degli scettici, la negazione della totalità. La negazione determinata hegeliana è il negato più la sua negazione, "il nulla di ciò da cui risulta", è il modo di funzionamento del pensiero che quando nega non può fare a meno di ciò che nega.

Se dunque l'essere altro è un essere altro che non ha il suo altro, è perché non ha nulla, tanto meno e soprattutto il sé. Tutto è altro senza che nulla abbia il suo altro o un altro. Ciò che appare nella determinazione che non si pone, non è né l'Essere, né il Non-Essere, come contrario dell'Essere, ma il neutro, vale a dire quello che non ha altro perché è l'altro, non ha in sé il momento della differenza, ma è la differenza.

Il neutro non deve essere inteso come ciò che neutralizza, confondendoli, l'Essere e il Nulla, né come ciò che a loro si oppone.

Non è né la loro sintesi, né il loro contrario. È prima dell'Essere e del Nulla, senza costituire un terzo termine, tutti questi caratteri lo distinguono dal Divenire hegeliano che è sintesi dell'Essere e del Nulla. Il neutro è l'altro che viene prima dell'*Un*.

Per Blanchot, ricorda Collin, in *Poétique et Politique. Maurice Blanchot et Hannah Arendt*:

Il faut qu'il y ait toujours au moins deux langages, et deux exigences, l'une dialectique, l'autre non dialectique, l'une où la négativité est la tâche, l'autre où le neutre tranche sur l'être et le non-être, de même qu'il faudrait à la fois être le sujet libre et parlant et disparaître comme le patient-passif que traverse le mourir et qui ne se montre pas⁶⁵.

Tale affermazione di due registri congiunti e irriducibili, è per Collin, quella del politico e del poetico, che si traducono nella metafora del giorno e della notte.

Per Hegel, la notte chiama e ha a che fare con il giorno come il suo contrario; per Blanchot, nella notte e nel giorno abita l'altra notte, che non è né l'intermediaria né la sintesi⁶⁶.

⁶⁵ F. Collin, «Poétique et politique. De Maurice Blanchot à Hannah Arendt», in *Le Cahier du Collège international de philosophie*, n° 5, avril 1988, p. 7

⁶⁶ «Ma quando tutto è sparito nella notte, il tutto è sparito appare. È l'altra notte. La notte è apparizione del tutto è sparito. [...] La prima notte è ancora una costruzione del giorno. È il giorno che fa la notte e si edifica nella notte: la notte parla soltanto del giorno, e ne è il presentimento, ne è la riserva e la profondità. Tutto finisce nella notte, e per questo c'è il giorno. Il giorno è legato alla notte, perché è giorno soltanto se comincia e se finisce. Ecco la sua giustizia: essere inizio e fine. Il giorno si leva, il giorno termina, ecco ciò che lo rende infaticabile, laborioso e creatore, ciò che fa del giorno il lavoro incessante del giorno. [...] è un rischio essenziale, è una delle possibili decisioni del giorno. Ve se sono molte. O accogliere la notte come il limite di ciò che non deve essere superato; la notte è accettata e riconosciuta, ma soltanto come limite e come la necessità di un limite: non si deve andare oltre. In questo modo parla la misura greca. O la notte è ciò che il giorno deve alla fine dissipare: il giorno lavora nel solo regno del giorno, è conquista e travaglio di se stesso, tende all'illimitato, benché nell'attuazione dei suoi compiti esso avanzi soltanto passo dopo passo e si attenga fortemente ai limiti e ai termini. [...] Oppure la notte costituisce ciò che il giorno non vuole soltanto dissipare, ma appropriarsi: la notte è anche l'essenziale che non bisogna perdere, ma conservare, accogliere non più come limite, ma in se stessa; nel giorno deve passare la notte; la notte che si fa giorno rende la luce più ricca, e rende il chiarore, invece che uno scintillio di superficie, l'irradiazione venuta dalla profondità. Il giorno è allora il tutto del giorno e della notte, la grande promessa del movimento dialettico. Quando si oppongono la notte e il giorno con i movimenti che vi si compiono, si allude ancora alla notte del giorno, alla notte che è la sua notte e di cui si dice essere la vera notte, in quanto ha la sua verità come le sue leggi, precisamente quelle che le impongono di opporsi al giorno. [...] Ma l'altra notte è sempre diversa. È soltanto durante il giorno che pare di capirla, afferrarla. Di giorno, è il segreto che potrebbe essere violato, l'oscuro che attende di essere svelato. La passione per la notte può provarla soltanto il giorno. È soltanto nel giorno che la notte può essere progettata, desiderata, decisa: raggiunta. È soltanto nel giorno che l'altra notte si scopre come amore che spezza tutti i legami, che vuole la fine e vuole unirsi nell'abisso. Ma, nella notte, essa è ciò con cui non ci si unisce, è la ripetizione che non cessa mai, la sazietà che non ha niente, lo scintillio di ciò che

Ciò significa che vi è in Blanchot una notte irrecuperabile⁶⁷, la morte è l'abisso, è rottura, nella misura in cui è un pensiero, quello di Blanchot, sostiene Collin che

è senza fondamento e senza profondità. [...] *L'altra notte* è solo un sussurro impercettibile, un rumore che si distingue appena dal silenzio, lo scorrere di sabbia del silenzio. [...] *L'altra notte* è sempre l'altro, e chi la capisce diventa l'altro, chi l'avvicina s'allontana da se stesso, non è più chi l'avvicina, ma chi se ne allontana, andando qua e là. Chi, entrato nella prima notte, cerca senza timore di andare verso la sua intimità più profonda, verso l'essenziale, a un certo momento sente *l'altra notte*. [...] Chi presagisce l'avvicinarsi dell'*altra notte*, presagisce di avvicinarsi al cuore della notte, di quella notte essenziale che egli cerca." M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955; trad.it di G. Zanobetti, *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 140-142

⁶⁷ «Le thème de la nuit apparaît dès les tout premières écrits de Blanchot (*Faux pas*, 1943) et il présente déjà certaines des caractéristiques qui resteront les siennes jusque dans l'oeuvre la plus tardive. Hegel accède au statut d'interlocuteur privilégié dès l'instant où Blanchot admet une équivalence, au moins partielle, entre ce qu'il nomme, en son langage métaphorique, la nuit et ce que Hegel nommait le négatif.[...] Avant toute évaluation critique qui en appellerait à la lettre du texte hégélien, comment Blanchot comprend-il ce que Hegel nomme le négatif ? Il y voit le néant placé au service de l'être : «Le néant certes, mais en action, qui agit, travaille, construit». Que construit-il ? Blanchot, se voulant l'interprète et l'héritier du philosophe, répond : il construit l'homme, le langage et le monde. [...] Hegel a fait du négatif la médiation, c'est-à-dire un moyen pour une positivité supérieure ; il a fait de la différence la charpente de l'unité dialectique, ce par quoi elle se constitue. Et ainsi, il a sauvé la mort. Non en la niant ou ne la contournant, mais en en faisant le coeur de la vie, une vie «qui supporte la mort et se maintient en elle » et qui est la « vie de l'esprit ». Mais pour Blanchot pour que la nuit reste irréductible, il faut qu'elle soit autre chose que la seule négativité. En quel sens l'est-elle, comment creuser la différence ? [...] D'où la nouvelle partition qu'il propose, bien plus riche que la seule opposition du jour et de la nuit. Le partage concerne désormais l'un de termes, il traverse la nuit, faisant de celle-ci le lieu d'un « double sens irréductible » : double sens du néant, ou encore de la mort. [...] C'est ce double sens du néant ou de la mort qui donne naissance, dans l'Espace littéraire, au vocable de l'autre nuit. Désormais, le néant reconverti en négativité est renvoyé à la nuit, à la simple nuit, dont on peut bien admettre qu'elle est un moment du jour ; quant à l'autre néant, qui échappe à la négativité, il sera reconnu dans l'autre nuit. [...] A la féconde puissance de la nuit hégélienne, comprise comme puissance absolue du négatif, qui devient le travail de la vérité dans le monde, Blanchot oppose la toute puissance vide qui se consume éternellement en elle-même, l'autre nuit apparaît ainsi comme essentiellement réfractaire : elle est la nuit qui ne peut être réduite au jour et pas même dans une relève dialectique. [...] Affirmer l'autre nuit c'était en somme, jouer un Hegel contre l'autre, le Hegel de la mort contre celui de l'histoire et de l'action. Mais, si ce double Hegel est une fiction, si le propre de la pensée hégélienne réside précisément dans l'unité qu'elle accomplit, alors la thèse d'une autre nuit, conquise à partir de Hegel, quoique contre lui, perd la justification qu'elle s'était donnée elle-même. [...] En autres termes, si la négativité hégélienne n'est pas une vérité séparée qui pourrait servir à autre chose (l'action), mais qu'elle est le mouvement même du système alors ce n'est plus sur la négativité (et contre elle) qu'il faut prendre appui pour penser l'autre nuit, mais sur le système comme tel en son mouvement d'ensemble désormais reconnu, c'est-à-dire sur l'idée même de totalité. C'est ce qu'accomplira *l'Entretien Infini*, qui reprend, sur d'autres bases, le débat avec Hegel. [...] Donc dès 1960, le ton change. La pensée hégélienne n'est plus sollicitée dans la seule perspective d'un travail du négatif ; elle est désormais présentée comme pensée du Tout, de l'Un et du Même. Dès lors, ce qui lui est opposé n'est plus un autre versant du négatif (une autre mort, une autre nuit), mais la question de l'Autre comme tel, entendu comme ce qui ne peut être réduit au Même ni prendre place dans un Tout. [...] Ainsi l'autre nuit n'est-elle plus simplement une nuit autre, un « surcroît

accetta i vuoti, il tragico, le rotture, le fratture, i tagli, gli iati, le interruzioni, accetta il silenzio perché rifiuta l'*Un*.

Blanchot, per Collin, è mistificato dall'interpretazione derridiana nella misura in cui la *différance* derridiana, la *différence* con l'*a* è denegazione, dissimulazione del tragico che viene neutralizzato dalla scrittura. In Derrida non c'è posto per il silenzio, per il vuoto, per i tagli, le rotture, il negativo è sempre hegelianamente ripreso. La notte è recuperata non in una forma dialettica, ma nella forma della differenza (*différance*).

La differenza derridiana è, per Collin, un altro nome dell'*Un*, del Tutto, della dialettica hegeliana. Derrida resta nella metafisica, la sua scrittura è la permanenza della parola, il rifiuto dello spazio bianco, la *différance* è l'ossessione dell'Uno, così come la disseminazione, lo sperma del figlio che non produce filiazione, che non produce ma si auto produce in un'autosufficienza permanente, cos'altro è, nota acutamente Collin, se non un'altra forma della totalizzazione non dialettica? Derrida vuole sistematizzare ciò che in Blanchot resta iato che non è la contraddizione hegeliana che si risolve, ma è *trou, arret, coupure, blessure, cassure, déplacement*.

Le concept d'écriture, à certains égards éclairant, dissimule ou recouvre cependant le hiatus qui sépare la narration de la philosophie, celle-ci fut-elle déclinée en fragments. Ainsi en n'atteste précisément l'oeuvre de

de négativité » qui échapperait à relève hégélienne. Elle conserve assurément cette signification mais, si elle le peut, c'est qu'un espace a été défriché pour l'autre du tout, littéralement le tout-autre. Dès lors, le surplus de vide ne donne plus prise au soupçon de n'être qu'une surenchère verbale, il s'inscrit dans le déploiement- toujours méconnu ou recouvert- mais insistant- d'une hétérogénéité radicale, irréductible à quelque unité que ce soit. [...] Blanchot s'est efforcé d'approcher l'autre nuit par la pensée, de lui ménager un espace, de trouver les mots les plus appropriés à cette expérience qui, d'emblée, lui était apparue comme cruciale. Mais, si ses tentatives pour en rendre compte ont évolué, passant du lexique de la négativité à celui de l'altérité, la façon dont il décrit l'expérience elle-même reste remarquablement constante. [...] La nuit comme interruption et scandale, comme déchirure absolue qui se prétend sans rémission.[...] Il s'agit d'accompagner Blanchot dans ses efforts pour maintenir une pure nuit, qui ne reconduirait pas à la lumière de l'être et qui devrait, pour cette raison, être reconnue dans sa neutralité insensée ; il s'agit, en autres termes, de suivre Blanchot jusqu'au neutre, de montrer comment celui-ci se voit justifié, et en quoi il peut sembler la conclusion logique d'une eidétique rigoureuse de la nuit» M. Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Paris, Verdier, 2001, pp. 43-47-128-153.

Derrida, oeuvre prolifique s'il en est, tout entier hantée par les mots, que ce soit dans l'oralité ou dans le déploiement de l'écrit, mais d'une écriture qui n'accède jamais- et peut-être est-ce là le ressort de sa mélancolie. [...] Car une philosophie dé-systématisée et faisant de cette dé-systématisation son emblème ne se confond pas avec la littérature. Il y a certes un style de la pensée, un mode spécifique de développement qui n'est pas indifférent à son message mais ce style reste commandé par le message. Le pas qui sépare littérature et philosophie n'est pas franchi. La pensée de l'écriture derridienne s'écrit mais n'écrit pas⁶⁸.

Il concetto di scrittura derridiana come differenza o perpetuo differire, per Collin, come tale non rende conto degli iati, degli spazi bianchi, delle dislocazioni che fratturano il testo blanchotiano mostrandone la discontinuità che è la sua coerenza, che si tratti di frammenti teorici o narrativi. I racconti di Blanchot sono irriducibili alla forma del romanzo così come i suoi testi teorici irriducibili al sistema filosofico: rompono in ogni caso con la definizione tradizionale del romanzo, non solamente per la messa in questione della temporalità lineare alla quale si sostituisce la ripetizione, la giustapposizione, la circolarità, lo iato, la dislocazione, ma anche per l'incoerenza dei personaggi che non esistono che nell'effimero della loro deambulazione attraverso degli spazi disomogenei e degli istanti folgoranti⁶⁹.

La *différance* dunque, per Collin, ricopre o civilizza il selvaggio, vale a dire la violenza dell'evento che interrompe, il grido irriducibile alla parola che risuona nell'opera di Blanchot determinando delle rotture della narrazione e le frammentazioni del pensiero.

La *différance* ricostituisce una forma di continuità nella discontinuità di ciò che è selvaggio. Tale nozione può allora chiarire l'opera di Blanchot, ma misconosce

⁶⁸ F. Collin, "La pensée de l'écriture: différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault" inedito.

⁶⁹ "C'est que la place et le rôle de la description ont changé du tout au tout. Tandis que les préoccupations d'ordre descriptif envahissaient tout le roman, elles perdaient en même temps leur sens traditionnel. [...] Elle faisait voir les choses et voilà qu'elle semble maintenant les détruire, comme si son acharnement à en discourir ne visait qu'à en brouiller les lignes, à les rendre incompréhensibles, à les faire disparaître totalement. [...] Comment cette conception actuelle de l'oeuvre pourrait-elle permettre que le temps soit le personnage principal du livre ou du film? [...] Dans le récit moderne, on dirait que le temps se trouve coupé de sa temporalité. Il ne coule plus. Il n'accomplit rien. [...] Ici l'espace détruit le temps, et le temps sabote l'espace. La description piétine, se contredit, tourne en rond. L'instant nie la continuité". A. Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 159-160-168

l'estraneità dei suoi iati. La filosofia della scrittura come *différance* o perpetuo differire dissimula o dissolve ciò che, nella scrittura nel senso blanchotiano del termine, integra gli iati, rileva del tragico appunto: l'evento della morte nel morire.

La *différance* come infinito differire è una modalità di occupare tutto il terreno, tutto lo spazio, un rapporto che ritorna al tutto, essa assume il negativo come rinvio del senso (contro la sua interpretazione in termini di costituzione dialettica), ma elude o ricopre le rotture che rompono la frase: i suoi spazi bianchi. Riempie in maniera febbrile la pagina. Tenta di civilizzare il disordine, secondo Collin, articolando un perpetuo rinvio, un infinito differire che assume e ricopre ciò che Blanchot chiama, in rapporto al morire, "*l'arrêt de mort*" nella sua brutalità, il differire della *différance* come rinvio infinito del senso riconduce così ad una forma di continuità. Nel dispiegamento serrato del suo tessuto logorroico, non c'è spazio per lo iato dell'insensato, per la follia che ferisce la narrazione blanchotiana attraverso il grido o il gesto senza seguito, o lo stesso silenzio. Dunque possiamo dire che è la ricostituzione di un pensiero dialettico.

Contro un linguaggio fondato sul postulato di una continuità originaria, Blanchot avanza l'alternativa di una discontinuità radicale: il dialogo senza ricomposizione dialettica e il frammento senza nostalgia della totalità esprimono l'interruzione del linguaggio, l'interrogazione che non attende risposta.

Quand au-delà de l'opposition et donc de la relation de Jour et de la Nuit, Blanchot désigne l'«autre nuit», c'est la confusion opérée depuis l'hégélianisme entre le négatif et la négativité, entre l'altérité radicale et l'altérité dialectique qui se trouve ébranlée, c'est l'Identique ou l'Un qui, fissuré, s'ouvre sur l'abîme d'une différence plus ancienne que tous les différents, (plus ancienne que sa résorption en dialectique), c'est l'excès de l'impossible sur le possible qui est rappelé⁷⁰.

⁷⁰ F. Collin, "La nuit/l'autre nuit. Négativité et négatif", *L'Ephémère*, n.13, 1970, pp 97-107

Bisogna dunque, sostiene Collin, leggere il negativo a due livelli e senza dubbio questi due livelli sono presenti nel pensiero hegeliano, anche se, in fin dei conti, la negatività ricopre e dissimula il negativo, anche se sostituisce il disordine con l'ordine e l'altro con l'Uno. Si potrebbe d'altronde dire che l'appropriazione del negativo da parte della negatività, la sua assunzione nella dialettica, fa parte della sua natura che è essenzialmente inessenzialità e dunque dissimulazione⁷¹.

L'ambiguità del negativo appare in tutta l'opera hegeliana, ma è chiarito in modo eccezionale in uno dei passaggi più importanti della *Fenomenologia dello Spirito*: la dialettica servo-padrone.

La scoperta essenziale della "lotta a morte", per la coscienza servile, vale a dire la sua mortalità, il non essere del suo essere. Un istante lo stupore fa oscillare, fa tremare fino al suo fondo poiché la sua trascendenza in rapporto al reale, la sua libertà in rapporto al qui e ora, affermata già da Kant nella *Critica della ragion pratica*, va fino alla soppressione di tutto questo e di se stessa.

⁷¹ Come sottolinea invece Deleuze: "Parliamo invece di un'operazione secondo la quale due cose o due determinazioni sono affermate dalla loro differenza, cioè sono oggetti di affermazione simultanea soltanto nella misura in cui la differenza è essa stessa affermata, essa stessa affermativa. Non si tratta più di un'identità dei contrari, come tale ancora inseparabile dal movimento del negativo e dell'esclusione. Si tratta di una distanza positiva dei differenti: non più identificare due contrari con il medesimo, bensì affermare la loro distanza come ciò che li riferisce l'uno all'altro in quanto differenti. L'idea di una distanza positiva in quanto distanza (e non distanza annullata o abolita) ci pare l'essenziale, perché permette di misurare i contrari con la loro differenza finita, invece di eguagliare la differenza a una contrarietà smisurata, e la contrarietà a un'identità essa stessa infinita. Non è la differenza che deve andare fino alla contraddizione, come pensa Hegel nel suo desiderio di esaudire il negativo, bensì è la contraddizione che deve rivelare la natura della propria differenza seguendo la distanza che corrisponde ad essa" G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 154

Bisogna intenderla nel senso forte che il suo essere è di non essere, la sua grandezza si muove nel nulla; la paura nello sviluppo hegeliano occupa poco spazio⁷², ma tale spazio è sufficiente a segnare l'intuizione centrale di un pensiero che non cessa di meditarla e di scoprirla:

Noi abbiamo veduto soltanto ciò che la servitù è nel comportamento della signoria. Ma poiché la servitù è autocoscienza, devesi allora considerare ciò ch'essa è in sé e per sé. Da prima per la servitù l'essenza è il signore; e quindi la verità le è la coscienza indipendente che è per sé, verità tuttavia che per essa servitù non è ancora in lei medesima. Solo, essa in effetto ha in lei stessa questa verità della pura negatività e dell'essere-per-sé, avendo in sé sperimentato una tale essenza. Vale a dire, tale coscienza non è stata in ansia, per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. È stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato. Ma tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente, è l'essenza semplice dell'autocoscienza, è l'assoluta negatività, il puro essere-per-sé che, dunque, è in [an] quella coscienza. Tale momento del puro-essere-per-sé è anche per essa, perché nel signore tale momento è l'oggetto di questa coscienza. La quale inoltre non è soltanto quest'universale risoluzione in generale, perché, nel servire, essa la compie effettivamente; quivi essa toglie in tutti i singoli momenti la sua adesione all'esserci naturale e, col lavoro, lo tra svaluta ed elimina⁷³.

⁷² La lettura che Françoise Collin ci fornisce della dialettica servo-padrone risente, come per tutta la generazione di filosofi francesi in quegli anni, della lettura di Hyppolite e Kojève.

Per quanto concerne Hyppolite cito: «Dans le langage hégélien le maître apparaît donc à l'esclave comme la vérité, mais une vérité qui lui est extérieure. Cependant cette vérité est aussi en lui-même, car l'esclave a connu la peur ; il a eu peur de la mort, du maître absolu, et tout ce qui était fixe en lui a vacillé. Tous les moments de nature auxquels il adhérerait comme conscience enfoncée dans l'existence animale ont été dissous dans cette angoisse fondamentale. La maître n'a pas eu peur de la mort et il s'est élevé immédiatement au-dessus de toutes les vicissitudes de l'existence ; l'esclave a tremblé, et il a aperçu dans cette angoisse primordiale son essence comme un tout.[...] la conscience humaine ne peut se former que par cette angoisse qui porte sur le tout de son être. [...] La peur et le service ne seraient pas suffisants pour élever la conscience de soi de l'esclave à la véritable indépendance, mais c'est le travail qui transforme la servitude en maîtrise» J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1963, p. 169

⁷³ G.W. F Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, sezione A: Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù, op. cit, pp. 161-162

E pertanto molto presto quest'esperienza è messa sotto forma di momento. Il momento hegeliano, ricorda Collin:

Le "moment" de la servitude, qui est de tout moment, est dans un rapport d'égalité avec le moment du travail, comme avec n'importe quel autre moment de la dialectique, et va même être assumé, et dépassé, par lui. C'est le glissement de l'expérience qui n'est pas celle de tel ou tel instant à sa clôture dans un "moment" qui en permet la mise en place et le dépassement. C'est lui qui permet de dire que, pour la conscience servile "dans son angoisse, le tout de son essence s'est en effet rassemblé en elle comme un tout" alors qu'il s'agit plutôt pour elle de découvrir son inessence, laquelle ne peut jamais être éprouvée une fois pour toutes ni comme un tout, mais est l'épreuve de l'existence dans son déploiement. La mort bascule ici de son épreuve vers son idée. C'est ainsi qu'elle pourra être "dépassée". Le "maître absolu", la mort qui advient, le négatif, se mue aussitôt en négation, en opération de la conscience. Si, "on meurt", comme dit Blanchot, aussitôt après, je me fais mortel⁷⁴.

Blanchot, per Collin, è il primo a riconoscere che la morte "essenziale", vale a dire ridotta alla sua essenza non è la morte, e che essa non è mai presente che nell'esercizio della determinazione e della vita. Ma l'angoscia, come Hegel l'aveva descritta all'inizio non era essa stessa angoscia davanti a questa morte essenziale, davanti a quest'idea? La morte è sempre inessenziale, è l'inessenzialità che abita l'essenza. La prova della morte inessenziale non s'identifica con il lavoro.

Incarnando il movimento della trascendenza, del superamento nel reale, mostrando la libertà nella sua articolazione con la natura, Hegel supera Kant nella misura in cui il "tu devi" gli appare come una trascendenza vuota che crea un abisso tra natura e libertà, tra determinazione e negazione.

Il pensiero di Blanchot si muove dunque, per Collin, tra Kant e Hegel: prende sul serio il carattere originario del negativo e l'ineluttabilità della determinazione concreta; con Kant condivide l'idea che il Soggetto o L'Essere stesso sia sempre non dato, irriducibile a ogni essere-là naturale, come forma d'assenza; con Hegel ancora concorda che non c'è

⁷⁴ F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 206-207

nulla che non sia determinato: il negativo è il determinato stesso, come assente; l'assenza è l'assenza del dato quando si dona.

È così che, sostiene Collin, si può affermare che, per Blanchot, la determinazione non è posizione, questo non è qualcosa e il fenomeno non è manifestazione (dell'Essenza). Ma non significa allora, si chiede Collin, essere fedeli a Hegel? No, nella misura in cui, per Hegel, il negativo, sotto forma di negatività, è il cammino della determinazione costitutiva dello Spirito, una delle sue tappe e la sua premessa e ogni determinazione è, per lui, manifestazione, realizzazione (dello Spirito, e dunque posizione, dunque qualcosa). Ciò che manca, per Collin, alla determinazione hegeliana, il suo grado d'assenza, è la posizione di un'altra determinazione, e al limite la Totalità; mentre per Blanchot, ciò che manca alla determinazione non è null'altro, non è niente.

La servitude imposée par la mort se retourne rapidement, dans la pensée hégélienne, en une autre servitude qui elle au moins est gage de maîtrise. Le soupçon de la béance est effacé dans la constitution du sens et du devenir. L'altérité de la mort est mobilisée par le travail, fondue en travail: il n'a fallu que quelques phrases pour y parvenir. On ne peut que s'émerveiller de ce tour prestigieux, même si l'on y pressent quelque ruse. On ne peut que le saluer, selon Bataille, d'un éclat de rire⁷⁵.

La metamorfosi della morte in lavoro, analizza Collin, risiede nella confusione di due registri differenti: il primo è l'alterità stessa, l'altro, la morte; il secondo è *un altro*, tale alterità ben definita. Se *un altro* può, attraverso il lavoro entrare nella dialettica dell'identico, *l'altro* resta (*demeure* in francese significa restare e abitare) rispetto a lui, irriducibile. La morte è sempre nello stesso tempo *un altro* e *l'altro*: la sua seconda dimensione è qui assorbita dalla prima.

È vero, rileva Collin, che questo stesso oblio conduce fino alla fine la derisione, vale a dire l'alterità della morte.

Che il negativo possa essere – e anche debba essere – travestito in negatività, che la morte serva a fare senso, che essa sia formazione, ecco da qui sorgere magistralmente il carattere inessenziale. All'assoluto della dialettica hegeliana può essere opposto solamente “*l'éclat de rire*”, lo stupore, e non qualche discorso inverso che renderebbe infine ragione della vera morte: poiché la morte non è né vera né ragionevole.

⁷⁵ Ivi, p. 208

Per Blanchot e così per Hegel, sostiene Collin, il negativo dunque non si presenta al soggetto di tale o tal altra cosa durante tale o tal altro istante, ma nemmeno nella sua universalità astratta: è in ogni cosa e in ogni istante. Il pensiero di Blanchot, per Collin, fa apparire nel negativo un'ambiguità che la dialettica sembra invece voler risolvere.

La presa di coscienza dello scarto che si disegna tra negativo o negatività, o ancora tra differenza e dialettica, è in ogni caso chiarificante. Permette e impone allora, sostiene Collin, una lettura di Hegel a due livelli o secondo due registri e permette altresì di tornare a Freud.

La psicoanalisi è, in effetti, sostiene Collin, un pensiero dell'altro e del negativo; la natura però di tale alterità resta sottomessa a varie interpretazioni, alcune modellate su l'orizzonte della dialettica post-hegeliana.

Il linguaggio psicoanalitico, che è inizialmente linguaggio di una scienza specifica, è potuto diventare, in una certa maniera, una delle lingue chiave in cui si muove il pensiero contemporaneo.

Scopo di Collin è allora, dopo aver analizzato il confronto serrato con il pensiero hegeliano, far vibrare il pensiero di Blanchot con interpretazioni concettuali ereditate dal freudismo.

Si tratta allora, per Collin, di vedere come il tema dell'Eros abbia un intimo legame con il negativo nel pensiero blanchotiano, nella misura in cui l'incontro con l'altro è sempre legato all'immagine della sua morte, e si potrebbe affermare che, soprattutto quando si tratta del corpo femminile, annuncia il suo cadavere. Non c'è vita nell'orizzonte blanchotiano che non sorga da un orizzonte di morte.

A tal proposito vorrei ricordare le parole che Collin, in un articolo del 1976, scrive sull'Eros legato al femminile negli scritti di Blanchot:

La rencontre, l'événement érotique, pourrait bien alors apparaître comme la réminiscence de la naissance et de sa violence : l'entrée dans l'inconnu. Tomber, se lever, être étendu, être debout, pénétrer, sortir, mourir, ressusciter, ces figures de la mort et de la renaissance traversent tous les récits de Maurice Blanchot et trouvent leur correspondant dans sa réflexion. [...] Ce qui importe cependant, c'est de marquer que l'espace féminin est lieu de la scène, de l'événement, comme événement toujours érotique (rien n'arrive que du désir) et que l'ébranlement de l'érotique s'y trouve de quelque manière lié à l'ébranlement de la mort. Ce lien entre éros et mort n'a d'ailleurs rien de surprenant ni d'exceptionnel, du moins dans l'expérience

masculine, axée sur le résur(e)rectile. Il a été désigné par Freud dans le rapport de la pulsion de vie et de l'instinct de mort⁷⁶.

L'Eros è il luogo stesso del negativo, o ancora dell'altro che non è un altro. Bisogna prendere sul serio l'assoluta priorità del desiderio, differenza come definizione dell'essere, e non come scopo dell'essere. Se l'essere è desiderio, e non piacere, se è dislocazione, spostamento del sé verso il sé piuttosto che tensione verso qualche cosa, il negativo è originario.

Ancora una volta, Hegel, dopo aver sorpreso il carattere proprio del desiderio, l'ha mostrato, attraverso l'alternativa di due figure: quella del godimento (*jouissance*) e quella del lavoro, considerando il godimento come un *impasse*.

⁷⁶ F. Collin, «Le cote de Claudia ou Madame Moffat balaiera tout ça», in *Gramma, Lire Blanchot* II, n. 5, Paris, 1976, pp. 100

Vorrei ricordare anche le parole dell'autrice nelle *Notes Annexes*: «On peut penser que la narrativité romanesque, telle qu'elle s'est développée au dix-neuvième siècle, coïncide historiquement et structurellement avec l'ordre de la famille (et de la société) bourgeoise, et qu'elle constitue une des figures de la métaphysique. Axée sur une généalogie de type causaliste, elle définit et assigne leur place aux événements et aux personnages dans l'ordre des alliances, des lignages et origines et à la succession. Le roman est toujours celui du père. La question est de savoir si la rupture avec ce type d'organisation narrative, tel qu'il s'accomplit ou se prétend aujourd'hui dans le sens d'une contemporanéité hémogénique et homonymique forme de la différence indifférente accomplit effectivement le dépassement de la structure textuelle phallocentrique (ou métaphysique). Si elle ne se contente pas d'en retourner certains traits pour en perpétuer l'assurance. C'est-à-dire si elle n'est pas souvent une reconduction de l'identique, dans l'exclusion continuée de l'hétéron. On pourrait avancer en effet que si le roman traditionnel et son soutènement métaphysique fait triompher le règne du père (de père en fils), le non-roman, le pur récit non-narratif, le combat contre la narrativité établit le règne homosexué des frères. Dans l'un comme dans l'autre s'accomplit l'exclusion de la différence comme différence sexuelle et, l'autre étant femme, l'exclusion du féminin, le langage s'auto générant dans une mono-tonie significative. Dans ce cas, le dépassement du phallocentrisme sous sa forme patriarcale ou homosexuée au niveau de la structure textuelle ne s'opérerait que dans la polytonie et l'hétérogénéité. Non pas en désignant un autre (l'alter ego) au sein du même, mais en livrant le langage à sa dérive, à ses sautes, en faisant du texte un lieu scénique, une scène primitive, son atomisation. La structure polytonale ou polytonique de l'écriture du récit n'exclut donc pas des zones de narrativité, ni la présence du référent. Elle les joue, elle s'en joue. La mimesis est aussi à ses heures une mimétique, une mimique. La revendication de l'hystérie (leur hystérie) par les femmes, aujourd'hui, est accès à l'hétérie. La coalition des femmes devant l'accès à l'autre. Le féminin n'est pas alors l'autre du masculin, il est l'altérité même, le mouvement de l'altération. L'identité féminine ne se situe pas dans l'ordre de l'identique. La structure hystérisant du récit n'exclut pas mais intègre les zones événementielles : raconter n'est pas nécessairement réservé, comme structure féminine, aux seules femmes. Quelques chose en affleure dans l'œuvre de Maurice Blanchot, qui dans *l'arrêt de mort*, *Au moment voulu*, *le dernier homme*, principalement, résiste à la tentation homologique (théologie) de l'œuvre.»

L'appetito si è riservato la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'intatto sentimento di se stesso. Ma tale appagamento è esso stesso soltanto un dileguare, perché gli manca il lato oggettivo o il sussistere. Il lavoro, invece, è appetito tenuto a freno, è un dileguare trattenuto, il lavoro forma⁷⁷.

Se il godimento è riduzione dell'altro allo stesso, il lavoro non lo è meno, e con il lavoro tutta la cultura⁷⁸.

E il desiderio, sostiene così Collin, è estraneo all'uno come all'altro, in ciascuno dei due l'alterità è ridotta all'identità, catturata, sia immediatamente nel consumo, sia mediamente nella trasformazione e nell'espressione. L'altro, divenendo il mio altro, cessa di essere l'altro.

In effetti, l'alterità che Hegel sottolinea nel lavoro, che opererebbe la felice sintesi del sé e dell'altro, questa alterità è la mia alterità, alterità di un'altra cosa, non dell'altro. La sua nozione subisce uno scivolamento, l'alterità posta all'inizio attraverso il desiderio è, in effetti, definita come altro desiderio, e il desiderio è allora desiderio del desiderio, movimento del medesimo. L'oggetto del desiderio è il desiderio⁷⁹, nel lavoro, è qualche

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, op. cit, p. 162

⁷⁸ “Il desiderio adesso viene soddisfatto attraverso la completa negazione dell'oggetto, realizzando così il riferimento esclusivo a sé. In questo modo, tuttavia, l'appagamento che ne scaturisce, si caratterizza come un mero dileguare privo di oggettività e di sussistenza. Attraverso un discorso ricco di implicazioni antropologiche, il lavoro viene definito differimento del desiderio, superamento di quel rapporto con il reale fondato sulla distruzione e sul consumo immediato. Questa concezione del lavoro come mediazione, distacco dalla natura, capacità di trasformare l'essere in qualcosa di spirituale, fa di esso un elemento centrale sia rispetto allo sviluppo della cultura umana in generale, sia da un punto di vista strettamente filosofico, in quanto esso corrisponde, sul piano della realtà effettiva, a quella forma di pensiero che si media con l'altro. [...] il carattere formativo del lavoro determina una compresenza di dileguare e permanere: un venir meno dell'oggetto, e nello stesso tempo, un suo sussistere in quanto prodotto. [...] Due sono i tratti determinanti del lavoro che devono essere innanzitutto notati: il suo essere una negazione determinata, capace di produrre un risultato positivo e il suo configurarsi come un'alienazione, un farsi altro e, nello stesso tempo, come un ritorno a sé, in quanto in grado di ritrovarsi nell'altro, riconoscendolo come proprio prodotto.” P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella*, Milano, Guerini e Associati, 1999, pp. 204-206

⁷⁹ La lettura di Collin risente qui della lettura hegeliana di Kojève: “L'homme absorbé par l'objet qu'il contemple ne peut être rappelé à lui que par un Désir. C'est le désir qui transforme l'être révélé à lui-même par lui-même dans la connaissance (vraie), en un objet révélé à un sujet par un sujet différent de l'objet et opposé à lui. [...] Le Moi (humain) est le Moi d'un ou du Désir. [...] Pour qu'il y ait conscience de soi, il faut que le Désir porte sur un objet non-naturel, sur quelque chose qui dépasse la réalité donnée. Or la seule chose qui dépasse ce réel donné est le Désir lui-même. Car le Désir pris en tant que Désir. C'est-à-dire avant sa satisfaction, n'est en effet qu'un néant révélé, qu'un vide irréel. [...] Le Désir qui porte sur un autre Désir, pris en tant que Désir, créera donc par l'action négatrice et assimilatrice qui le satisfait, un Moi essentiellement autre que le «moi» animal». A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 12

cosa. Senza dubbio questa cosa conduce, attraverso la mediazione, all'altro desiderio, all'altra coscienza, ma attraverso la mediazione il carattere nudo dell'altro è soppresso. Ciò che la coscienza che lavora ritrova dell'altro nell'oggetto lavorato non è più l'altro in quanto tale: è l'identico, è la comunità o l'universalità, con le parole di Collin, *c'est ce qui est un*.

Si chiede Collin: il pensiero psicoanalitico riassume allora, sotto altre forme, questo destino del desiderio? Sembra che la messa in evidenza della libido, se non rivela del pansessualismo, non può ridursi tuttavia ad una filosofia del lavoro o parallelamente del divenire. La presenza originaria del negativo è nello stesso desiderio. Ogni desiderio è qui desiderio, nell'altro, di ciò che è morto. Ogni desiderio dell'altro è desiderio di morte e di morte del desiderio.

Il tema del negativo costituisce per il freudismo e per il post-freudismo un nodo di riflessione. Si suole far coincidere il negativo, nel sistema freudiano con la comparsa dell'interdetto attraverso la legge del padre, vale a dire con la negazione e dunque, attraverso la Legge, che sarebbe introdotta l'alterità.

La négation est formation, et, d'une certaine manière, elle métamorphose le désir en travail, au sein d'une histoire, même si, à la différence de ce qui passe dans l'œuvre de Hegel, cette histoire n'est pas accomplie. Si la négation est introduite de la sorte par l'interdit paternel, par la Loi, il faudra penser qu'elle surgit sur le fond d'une fusion originelle, le sein maternel, par quoi se définirait d'abord la libido : l'être séparé a un commencement, a une genèse. Peut-être faudra-t-il même penser la libido n'est pas désir mais d'abord plaisir (indifférencié), et que le désir n'est pas la définition du sujet⁸⁰.

Così, nota Collin, non è senza esitazione che la riflessione filosofica designerà due livelli di problematizzazione di questo tema, o più precisamente due livelli attorno ai quali si manifesta la sua ambiguità.

Il primo riguarda il carattere dell'origine, il secondo l'articolazione della mancanza e dell'interdetto.

Si è colpiti dalla specie di passione dell'origine che anima Freud, e che agli inizi assume anche la forma rovesciata di repulsione nei confronti

⁸⁰ F. Collin, "La Nuit/L'autre Nuit. Négativité et Négatif" in op.cit, p. 101

dell'origine. Egli invita tutti a cercare all'indietro in se stessi, per trovarvi la fonte di ogni alterazione, un "evento" primo, individuale, tipico di ogni storia, una scena; qualcosa d'importante e di sconvolgente, ma che sfugga al controllo e all'identificazione della persona che lo prova e che sia legato a essa da un rapporto di sostanziale insufficienza. [...] Non è un inizio, in quanto ogni scena è sempre sul punto di aprirsi su una scena anteriore e ogni conflitto rappresenta non solo se stesso ma il ricominciare di un conflitto più antico che esso riattiva e al livello del quale tende a ristabilirsi. Ora quest'esperienza è sempre quella di un'insufficienza fondamentale: ciascuno sperimenta se stesso come insufficiente. Si direbbe che abbiamo accesso alle diverse forme dell'esistenza solo se privi di noi e di tutto. Nascere vuol dire, dopo aver avuto tutto, mancare improvvisamente di tutto, e per prima cosa dell'essere, il bambino, infatti non esiste né come corpo costituito né come mondo: tutto gli è esterno, egli consiste quasi solo in questo esterno: il fuori, l'esteriorità radicale senza unità, la dispersione senza nulla che si disperda, l'assenza che non è assenza di niente ma la semplice presenza del bambino. E ogni volta che crede di aver conquistato un rapporto di relativo equilibrio con l'ambiente, ogni volta che ritrova un po' di vita immediata, ne è privato di nuovo. Il presentimento di quella che sarà la sua storia, nasce sempre dalla mancanza. Ma questa mancanza è l'inconscio, una negazione che non è solo un difetto ma rapporto con ciò che fa difetto, desiderio. L'essenza di questo desiderio è di essere eternamente tale, desiderio di ciò che non si può raggiungere e neanche desiderare⁸¹.

Quest'alterazione, allora, che Freud ha creduto di identificare inizialmente con un evento reale, è essa stessa un evento mitico, o non è essa stessa l'origine?

Un "*Un*" la precede storicamente o strutturalmente?

In quest'ultimo caso, l'essere separato dal cominciamento, ha una genesi: è la legge paterna che, attraverso la negazione dell'interdetto, conduce il soggetto alla pienezza, d'altronde illusoria, della Terra-madre per costituirlo nel suo divenire.

Al contrario, se il soggetto, sempre già nato, già separato, è sempre già privato e alterato, l'origine non è mai originaria, mai unità satura e vuota, ma gioco delle differenze, la madre non è un immediato, la madre non è: il seno materno è abisso, vuoto.

⁸¹ M. Blanchot, *L'Infinito intrattenimento*, op. cit, pp. 314-315

Ciò non fa altro, per Collin, che farci tornare sul problema del negativo poiché l'articolazione della mancanza, o della differenza originaria con l'interdetto, resta ancora da pensare.

L'interdetto, come interdetto di ciò che non è, assume la mancanza nella misura in cui gli interdetti preservano la mancanza e ci impediscono di colmarla, ma, come nell'*Aufhebung* dialettica, l'assunzione è subito un superamento.

Se gli interdetti allora, continua Collin, preservano la mancanza o l'impossibile, seguendo Blanchot, l'interdetto costituisce la sostituzione di un'esteriorità limitata (dove si annuncia la possibilità di un limite) a un'esteriorità senza limitazione, di un taglio ad una pienezza. La legge, che interdiciendo l'incesto, sottolinea l'impossibilità della fusione, si ritorce subito e, in questo stesso interdetto, ne preserva l'illusione.

En arrachant le sujet à la mère, ce n'est pourtant pas à l'Une-Tout saturant (et vide) que la loi l'arrache, mais à l'abyssal: elle transforme la différence en dialectique et métamorphose le négatif en négativité constitutive; la perte, ici encore, est condition de gain, et se perde en lui. L'errance se déguise en histoire. À travers toute l'histoire de la culture, la figure maternelle porte la trace de l'ambiguïté qui vient d'être dénoncée: elle est repos et chaos, douceur et horreur, refuge et exil⁸².

L'incesto in questa prospettiva, sostiene Collin, è allora la prova certa della castrazione, o della finitezza, è scoprire di perdere la madre e non di ottenere una pienezza.

La notte dell'incesto non è la notte nera in cui proteggersi, ma l' "altra notte" , una forma di esilio. Senza dubbio, analizza Collin, la prima significazione della scena primitiva non è che la madre appartiene a un altro, ma che ella è altro: l'origine è desiderio, l'essere non è.

Collin, dopo essersi soffermata sull'incesto, analizza brevemente anche il tema dell'identificazione, altro tema essenziale al freudismo e mostra come le considerazioni sull'incesto hanno privilegiato il rapporto con la madre. Tale privilegio non si accorda con l'indistinzione del luogo natale, ma si sforza di mettere in luce il carattere non originario o negativo di questo pseudo-luogo. La stessa chiarezza andrebbe fatta sul tema paterno, anche se è legato alla legge e, così come accade nell'opera blanchotiana, la legge è circolarità del desiderio, ripetizione dello stesso, prima di essere determinazione che ordina e gerarchizza.

⁸² F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op.cit, p. 213

La legge paterna non è un di più rispetto all'origine materna, la distinzione operata tra il pene e il Fallo, la distinzione ancora tra padre morto e padre, indica, per Collin, che se la determinazione positiva dei sessi è capitale sul piano psicologico, è superata sul piano filosofico dall'idea che l'origine è differenza.

La differenza è più fondamentale delle differenze, la sessualità è, inizialmente, la prova della differenza come tale prima della costituzione in differenti. L'identificazione nel ruolo socio-culturale di questo differente, il raddoppiamento della legge, in legge del desiderio e legge gerarchizzante, sostiene altresì Collin, si iscrive dentro un raddoppiamento più generale: negativo e negatività, tempo e storia, non mondo e mondo, caos e ordine, differenza e dialettica.

In Blanchot la differenza, proprio per definizione, non è un principio. Più antica che la dialettica non può esserne fondamento senza rientrare nella categoria dell'*Un*.

Ed è esattamente questo che il pensiero freudiano ha avvertito, ricordando che l'uomo nasce non da uno, ma da due. Tuttavia, Collin analizza anche come Freud trasformi e separi la differenza in due differenti determinati: padre, madre, vale a dire la perdita come tale. Si tratta nella prospettiva assunta, per Collin, non di affermare che c'è da una parte la differenza e d'altra parte la dialettica, ma che la realtà porta in sé entrambe, senza mai costituire né la sintesi né la distinzione.

Si chiede a punto Collin, come l'esperienza del carattere non originale dell'origine, è vissuta, esperita dalla donna?

Qui autant que la mère, sait que la mère n'est jamais la mère (sinon la fille, toujours fille et mère)? Celle qui donne naissance comment pourrait-elle se penser comme Terre Natale? [...] Cette relative indifférence de la femme à la loi, d'ailleurs familière à la pensée psychanalytique, ne désigne pas ici l'incapacité d'accéder à la Vérité, mais l'accès au plus radical que la Vérité. [...] L'inceste est le destin, c'est-à-dire l'être comme négatif, non-un. La négativité dialectique de la loi des dieux ou des hommes ne vient d'après⁸³.

⁸³ F. Collin, "La nuit/ L'autre nuit. Négativité-Négatif", op.cit, p. 103

Collin conclude sottolineando che se il pensiero di Blanchot non fa che distinguere tra gioco e lavoro, tra incesto e interdizione, tra differenza e dialettica, tra negativo e negatività, non lo fa per inscrivere nuovamente in un'opposizione che sia pensata in forma di esclusione o di dialettica.

La determinazione dello statuto del negativo nel pensiero di Blanchot è strettamente annodata al problema dei rapporti dell'identità e della differenza, dell'identico e dell'altro.

Il negativo, è finalmente il rifiuto dell'*Un*, e si può affermare, per Collin, che questo rifiuto dell'*Un* perseguito da Blanchot e realizzato nel linguaggio letterario, è il problema fondamentale del pensiero contemporaneo.

Se lo scopo di Hegel è di rompere con il principio di identità e del terzo escluso, non a livello della logica formale, ma a livello della logica reale, si può dire che, in un certo modo, fallisce. Ammirabile scacco, sostiene Collin, che dispiega intorno a lui l'immensa regione della verità, nella quale la differenza culmina ancora nell'identità. Che la dialettica sia pensata come Tempo, o come Storia, il Tutto, il Concetto è sotteso a ciascuno dei momenti che sono i suoi momenti. Lo Spirito non si perde che per ritrovarsi. L'errore non è errore che in rapporto ad una razionalità già presente: è cammino, percorso della Ragione. L'alterità che sembra occupare tutta la scena della filosofia hegeliana non è altro che alienazione, privazione del Sé che non mette in causa il Sé. Nella filosofia hegeliana, nota Collin, mai l'altro è il tutt'altro, la manifestazione non è dispiegamento proteiforme, ma obbedisce ad un ordine rigoroso. Non c'è una Logica del Reale, ma il Reale è Logica. Lo sviluppo della mediazione presenta in ogni momento un carattere di rigorosa necessità.

Quando Heidegger, sostiene Collin, distingue l'Identico dal Medesimo (lo stesso), avendo meditato su Nietzsche, la filosofia hegeliana trema. Nonostante le loro similitudini questi due concetti orientano il pensiero in sensi differenti. Nell'identità, l'alterità è distinzione e rapporto sul fondo dell'unità; nel Medesimo (nello stesso), l'alterità è somiglianza, impossibilità dell'unità così come della distinzione.

Per Hegel, analizza Collin, l'Essere è la sua differenza, la differenza di un Sé all'interno del sé; per Heidegger, l'Essere, come Differenza dell'Essere e dell'essente, prescrive l'impossibilità per gli essenti di essere essenti, vale a dire di essere. La differenza non ha niente a che vedere con la determinazione diversificante, accade così che l'Essere sia detto il Nulla. L'Essere non è la sua propria manifestazione, ma è dissimulazione nella

manifestazione. La differenza, come differenza dell'Essere e dell'essente, è il rifiuto e dell'Essere e dell'essente, che sono due nozioni metafisiche correlate.

Certes, cet éclairage de la pensée heideggerienne souligne ce qui l'apparente à celle de Maurice Blanchot. Un autre éclairage est possible, qui la rapproche de celle de Hegel. A ce moment, l'Être heideggerien est ce qui se produit dans l'étant, ce qui s'y manifeste (en s'y dissimulant); l'homme est le "berger de l'Être" et le langage, en provenance de l'Être. L'Être est alors cette Essence dont il est de l'essence d'être dissimulée; la différence redevient *sa* différence⁸⁴.

Questa ambiguità del pensiero di Heidegger, sottolinea Collin, è percepibile soprattutto nella visione della storia che è sottintesa.

In tale prospettiva i momenti storici sono i momenti della manifestazione velata dell'Essere, momenti di dissimulazione. La dissimulazione è, allora, il contrario della manifestazione e bisogna aggiungere che, a differenza della storia hegeliana, la storia heideggeriana non è progresso verso la risoluzione dell'alienazione, ma ripetizione di quest'ultima.

Blanchot allora, per Collin, opera una rottura ancora più decisiva con Hegel, nonostante l'influenza del pensiero hegeliano sulla sua riflessione teorica e la persistenza di un certo vocabolario di hegeliana memoria nella prima parte dei suoi scritti. Blanchot scarta, in effetti, sostiene Collin, la nozione di Essere che polarizza ancora la riflessione heideggeriana e rende sempre faticoso il suo agganciarsi alla sfera metafisica che rifiuta, sostituisce all'Essere la nozione di neutro, che ha il vantaggio di essere relativamente vergine da utilizzi filosofici e scarta altresì l'idea di una positività che viene prima del negativo o di un'unità che viene prima della differenza.

Pertanto il neutro non è come ha detto Levinas "*un être transi de neutralité*", così come non è una negazione. Il neutro è differenza e la letteratura come differenza è il linguaggio del Neutro o linguaggio neutro. La differenza non è la diversità inscritta nel generale, ma la ripetizione e il dislocamento dello stesso, vale a dire di ciò che si scarta somigliandosi, senza che la somiglianza implichi la presenza di un originale alla quale la sua copia si possa riferire.

⁸⁴ F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 219

Collin conclude sottolineando allora che, se all'inizio aveva designato il negativo come il tema maggiore del pensiero di Blanchot, liberato dai travestitismi hegeliani ed heideggeriani che lo veicolavano – negazione e negatività – esso non è altro che l'irriducibilità dell'Altro a l'Un.

Ciò che conta è che un senso possa ancora esserci ed essere pronunciato, al di là del discorso compiuto di Hegel, che si possa imboccare un'altra direzione o la direzione dell'altro, di un altro che non sia l'Uno o l'Eterno Ritorno del Medesimo. Questo linguaggio che è sempre ogni volta a venire Blanchot lo chiama il Neutro, "*oeuvre de désœuvrement*", opera di sospensione o di interruzione dell'opera che non implica nessun hegeliano lavoro del negativo.

Esso neutralizza, (si) neutralizza, così evoca (non fa che evocare) il movimento dell'*Aufhebung*, ma se sospende e trattiene, trattiene soltanto il movimento di sospendere, cioè la distanza che suscita per il fatto che occupando il terreno, lo fa scomparire. Il Neutro allora designa la differenza nell'indifferenza, l'opacità nella trasparenza, la scansione negativa dell'altro che non può riprodursi se non l'attrazione scongiurata, omessa, dell'uno. Anche la negazione del neutro viene sottratta. Il Neutro che segnerebbe l'"essere" non lo rinvia, dunque, alla grossolanità del non-essere, ma ha sempre già disperso l'essere stesso come ciò che, non offrendosi mai né in questo né in quello, si rifiuta anche di presentarsi nella presenza semplice, afferrabile solo per via negativa, sotto il velo protettivo del non⁸⁵.

Il movimento del Neutro non è né dialettico né negativo. Esso evoca il movimento dell'*Aufhebung*, ma nulla ha a che fare con la negazione e con la negazione della negazione che anima la potente macchina della dialettica: esso non solo sospende questo processo produttivo, ma nell'interrompere la costruzione delle forme, mostra l'assenza dell'opera come origine dell'attività stessa dell'operare.

Trattenendo il movimento del sospendere in se stesso, il Neutro si rifiuta di scegliere tra due termini, ma perpetua l'altro attraverso la ripetizione reclamata incessantemente dalla differenza, fosse anche quella del cattivo infinito.

⁸⁵ M. Blanchot, *La Folie du jour*, Montpellier, Fata Morgana, 1973; trad.it di F. Facchini e G. Marcon, Reggio Emilia, Elitropia, 1982

Il ne s'agit pas de préserver l'irréductibilité d'un vécu ou d'un être brut à la parole, mais d'indiquer l'irréductibilité de l'écriture au discours ou plus précisément, une fois encore, du négatif à la négativité. [...] Le dire échappe au dit, même et surtout au dit qui dit le dire. Nous sommes ainsi ramenés au thème du Livre. Partout où le Livre s'écrit, nulle part il n'est écrit, parce qu'il est écriture. Le Verbe n'est pas le fondement de la parole, mais son défaut. L'incarnation du Verbe se faisant chair c'est la révélation que ce défaut n'est autre que la parole recommencée – et non un ailleurs de la parole. [...] Cet athéisme se fonde sur le caractère toujours altéré de l'Un, c'est-à-dire sur l'alterité non dialectique. Cette altération réside dans le statut dispersé et dispersant de l'écriture. [...] Cet athéisme consiste dans la prise au sérieux du fait que le langage n'appartient pas au mot mais à la phrase, c'est-à-dire à l'incessant⁸⁶.

⁸⁶ F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., pp 231-233-234

1.3 Écriture, Langage et Corps.

Digressione su Langage et Corps in Merleau-Ponty

Françoise Collin non smette di interrogare la scrittura di Blanchot, l'incessante e interminabile lavoro della scrittura nell'assenza di tempo che non è un modo puramente negativo⁸⁷.

La storia, infatti, alla quale Hegel fu il primo ad assegnare uno statuto ontologico, si ripiega nell'immobilità, nella misura in cui essa è parusia di un assoluto sempre già presente⁸⁸. La dialettica, rendendo pienamente ragione della differenza la perde come la storia perde il Tempo. Questo Tempo nascosto dalla storia ed esibito attraverso essa, non è altro, sostiene Collin, che lo spazio letterario di cui parla Blanchot. Il tempo oggettivo e il tempo soggettivo che Bergson opponeva gli sono egualmente estranei. Cambiare il tempo in storia e il fenomeno in manifestazione: tali sono i misfatti della dialettica hegeliana che un'opera come quella di Blanchot denuncia in modo radicale.

⁸⁷ “L’opera ha in se stessa, nell’unità lacerata che fa di essa una luce prima, ma una luce sempre ripresa dalla profondità opaca, il principio che ne fa la reciprocità in lotta dell’ “essere che proietta e dell’essere che contiene”, di ciò che la intende e di ciò che la parla. Questa presenza d’essere è un avvenimento. Quest’avvenimento non si dà fuori dal tempo, né l’opera è soltanto spirituale: ma attraverso di essa, viene nel tempo un altro tempo, e nel mondo degli esseri che esistono e delle cose che sussistono viene, come presenza, non un altro mondo, ma l’altro di ogni mondo, ciò che è sempre altro dal mondo. [...] La storia non si occupa dell’opera, ma ne fa piuttosto un oggetto di occupazione. E tuttavia, l’opera è storia, è avvenimento, l’avvenimento stesso della storia, e ciò perché la sua più ferma ambizione è di dare tutta la sua forza alla parola: cominciamento. [...] L’opera dice questa parola, cominciamento, e ciò che pretende di dare alla storia è l’iniziativa, la possibilità di un punto di partenza. Ma essa stessa non comincia. È sempre anteriore a ogni inizio, è sempre già finita. Non appena la verità che crediamo di ricavarne è divenuta giorno, è divenuta la vita e il lavoro del giorno, l’opera si rinchiude in sé come estranea a questa verità e come priva di significazione,[...] poiché essa rifiuta il vero: qualunque sia, anche se derivato da essa, lo rovescia, lo riprende in sé per nascondere e dissimularlo. [...] L’opera è sempre originale, e ad ogni istante è cominciamento: e così appare ciò che è sempre nuovo, il miraggio della verità non accessibile dell’avvenire. Ed è nuova “adesso”, rinnova questo “adesso” che essa sembra iniziare, e rendere più attuale, e infine è assai vecchia, paurosamente vecchia, è ciò che si perde nella notte dei tempi, essendo l’origine che ci precede sempre come data prima di noi, come avvicinamento a ciò che ci consente di allontanarci: cosa del passato, in un altro senso rispetto a quello di Hegel”. M. Blanchot, *Lo Spazio letterario*, op. cit, pp. 198-199

⁸⁸ “Introduco così il postulato della fine della Storia. Il discorso di Hegel ha senso solo in quanto è compiuto, e giunge a termine contemporaneamente alla Storia stessa, dove tutto viene a compimento. Altrimenti, la Storia continuerebbe, e altre cose ancora dovrebbero essere dette” G. Bataille, “Hegel, l’uomo e la storia”, in G. Bataille, A. Kojève, J. Wahl, E. Weil, R. Queneau, *Sulla fine della storia*, Napoli, Liguori, 1985, p. 23

L'opera d'arte fa scoppiare al centro della storia quello che Blanchot chiama il non-tempo, ma non-tempo non è l'eternità come purezza della coincidenza con sé, non è l'immobilità opposta al movimento, al contrario, è la mobilità incessante.

Il non-tempo dell'opera, quale viene evocato nella sua opposizione o piuttosto nella sua differenza al tempo della storia, rende l'arte, si chiede Collin, radicalmente eterogenea a quest'ultimo?

Questo non-tempo è il contrario del tempo? La risposta è ovviamente no, nella misura in cui ci sono due modalità del Tempo: il tempo del ricominciamento è questo tempo della differenza mentre il tempo della storia è quello dove la differenza diviene dialettica.

Lorsque Maurice Blanchot désigne le langage littéraire comme l'incessant, il ne faut pas entendre celui-ci comme le continu, mais au contraire comme le sans cesse recommençant. Son recommencement n'est jamais commencement premier, mais toujours déjà répétitif et cependant aussi inaugural : encore une fois comme une première fois. Un tel langage est essentiellement pluriel: il part, il repart d'ailleurs. [...] Du discours à l'écriture le langage ne fait que se retourner sur lui-même. [...] La littérature est le langage qui se dit langage⁸⁹.

Collin sottolinea allora come l'esigenza di scrivere lascia intatta quella dell'agire e del sapere, come Blanchot si distanzi dal tempo hegeliano inteso come progresso, linearità, perché la scrittura introduce la differenza e non la dialettica, vale a dire l'esperienza del "nouveau roman" che Collin fa quando scrive i suoi primi romanzi (non a caso il primo romanzo, *Le jour fabuleux* è la storia di un trasloco, l'*Un* non c'è, siamo nella totale dispersione). Non c'è progresso, non c'è Storia che va verso una fine saturante, ma la scansione, la dislocazione, la ripetizione; non c'è fine, ma un'interruzione.

L'esperienza del "nouveau roman" è, al fondo, l'esplosione dell'intrigo romanzesco, non più il tempo ritrovato di proustiana memoria, ma il tempo ripetuto, non più una linearità cumulativa del tempo, ma un trionfo della scrittura che non va verso un progresso⁹⁰. C'è una vera e propria rinuncia all'idea di progresso, c'è una dislocazione permanente, in cui ci sono interruzioni, ma nessuna fine, nessun compimento.

⁸⁹ F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit, pp. 56-58

⁹⁰ Cfr. A. Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, Gallimard, 1963; J. Ricardou, *Problèmes du nouveau roman*, Paris, Editions du Seuil, 1967; J. Ricardou, *Pour une théorie du nouveau roman*, Paris, Editions du Seuil, 1971

Il romanzo attesta dell'impossibilità di una linea narrativa di tipo dialettico che conduce dall'inizio fino alla fine come un compimento. I romanzi di Blanchot, per Collin, – estranei al movimento tradizionale dell'intrigo – articolano in modo sconvolgente la struttura e l'evento.

En ce sens *L'arrêt de mort* me semble, dans sa condensation, le coeur secret voire indépassable de l'oeuvre, là où se dit à la fois le mourir et l'événement de la mort, le narrable et l'innarrable, le "il était une fois" et l'à jamais de l'irréversible. Dans le dévoilement et le revoilement de l'image⁹¹.

In Blanchot troviamo il permanente morire piuttosto che la morte come evento finale e dunque la concezione dei romanzi è post-hegeliana, post-dialettica⁹².

Se il superamento o l'abbandono del pensiero dialettico, legato ad una concezione progressiva del tempo, che va verso una fine della storia che sarebbe il suo compimento, è un fenomeno proprio a tutta una certa epoca del pensiero, si fa spazio allora, per Collin, per due versioni della temporalità: l'una che, sotto il nome di *différance* come perpetuo differire, rinvio infinito del senso, supera così bene l'opposizione dialettica da ricondurne il movimento, l'altra che invece integra gli iati, le rotture, vale a dire la dimensione dell'evento, irriducibile al suo superamento come al suo nascondimento. L'evento come iato fa resistenza. Riflettendo sull'esperienza letteraria in Blanchot, Collin nota che, come esperienza di ciò che non è ancora, coincide con il linguaggio, ma non si tratta solo del linguaggio letterario perché ogni linguaggio porta in sé la dimensione della scrittura, ogni discorso è dis-corso; d'altra parte, il linguaggio dello spazio letterario non è mai puro, è la ricerca del silenzio assordante, del silenzio del dire che si apre tra il rumore e il sussurro dell'inaudibile.

⁹¹ F. Collin, "La pensée de l'écriture: différence et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault", inedito.

⁹² A tal proposito lo stesso Blanchot: «l'oeuvre est l'attente de l'oeuvre. Dans cette attente seule se rassemble l'attention impersonnelle qui a pour voies et pour lieu l'espace propre du langage. *Un coup de dès* est le livre à venir. Mallarmé affirme clairement, et en particulier dans la préface, son dessein qui est d'exprimer, d'une manière qui les change, les rapports de l'espace et du mouvement temporel. L'espace qui n'est pas mais se scande, s'intime, se dissipe et se repose selon les diverses formes de la mobilité de l'écrit, exclut le temps ordinaire. Dans cet espace- l'espace même du livre-jamais l'instant ne succède à l'instant selon le déroulement horizontal d'un devenir irréversible. [...] Mallarmé veut se maintenir en ce point antérieur- le chant antérieur au concept- où tout art est langage et où le langage est indécis entre l'être qu'il exprime en le faisant disparaître et l'apparence d'être qu'il rassemble en lui-même pour que l'invisibilité du sens y acquière figure et mobilité parlante.» Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, op. cit., p. 328.

Il n'y a dans les livres de Blanchot, ni piège ni capture et l'image d'un silence dernier sous les vêtements, d'un néant visible, si elle gêne et si même elle paraît contraire à tout repos, est pourtant neutre. [...] On ne saurait poser avec plus de précision le problème du silence dont il est question de parler, le silence étant bien la dernière chose que le langage pourrait taire, et ce qu'il ne peut néanmoins prendre pour objet sans une sorte de crime. Crime contre le langage d'abord, à l'égard duquel l'écrivain qui élit le silence pour objet se conduit de la même façon que l'incestueux contre la loi, crime aussi contre le silence lui-même⁹³

In altre parole e diversamente articolato è anche uno dei problemi più importanti che si pone Merleau-Ponty negli ultimi lavori. Abbiamo la possibilità di proferire qualcosa che non sia immediatamente riconoscibile?

Non una parola, appena un mormorio, appena un brivido, meno che il silenzio, meno che l'abisso del vuoto; la pienezza del vuoto; qualche cosa che non è possibile far tacere poiché occupa tutto lo spazio, l'interrotto, l'incessante, un brivido e già un mormorio, non un mormorio, ma una parola, e non una parola qualsiasi, ma una parola distinta, giusta ed alla mia portata⁹⁴.

Tale domanda attraversa *Segni* e *La prosa del mondo* quando cerca di distinguere una lingua prosaica, per definizione utilitaria, da una lingua poetica, assolutamente inventiva⁹⁵.

⁹³ George Bataille, «Silence et littérature», *Critique*, n. 40, février, Paris, 1949, p. 99

⁹⁴ Maurice Blanchot, *Celui qui ne m'accompagne pas*, Paris, Gallimard, 1953, p. 125

⁹⁵ “Nel caso di Foucault, come in quello di Merleau-Ponty non si tratta di sottrarsi a una lingua condivisa per crearne un'altra, né di cercare la presunta esteriorità di uno spazio linguistico che contenga in anticipo ogni parola: è nelle parole stesse, nel loro *concatenamento*, che bisogna trovare il mezzo per creare la differenza. Merleau-Ponty si serve allora di un concetto – quello di espressione – che non ritroviamo direttamente in Foucault, ma che è presente alla stessa epoca in Deleuze come chiave di volta di un'analisi dell'immanenza spinoziana. Il concetto di espressione cerca di rendere l'idea di una radicale innovazione del linguaggio, compiuta a partire da ciò che il linguaggio è già. Abbandonata l'idea di trasgressione, Foucault gli sostituisce quella per cui la differenza linguistica non può darsi che piegando l'ordine del linguaggio su se stesso, sdoppiandolo in qualche modo e al contempo imprimendogli una torsione. (Merleau-Ponty non parlava forse della lingua espressiva come di una deformazione coerente?).” Judith Revel, “Il limite di un pensiero del limite. Necessità di una concettualizzazione della differenza”, in n. 2, *Aperture*, Roma, 1997, pp.37-38

Proprio nella *Prosa del mondo* Merleau-Ponty prova a ricominciare la storia della parola, a strappare la parola alla storia, a captare le parole sorde che l'essere mormora. Prendere in considerazione la parola prima che sia pronunciata, sullo sfondo del silenzio che la precede, che non cessa di accompagnarla e senza il quale essa non direbbe nulla, "rendendoci sensibili a quei fili di silenzio di cui il tessuto della parola è intramato".

Parola del silenzio e del gesto che è quindi l'origine di quegli "spazi bianchi" di cui ci parla Blanchot, per il quale il linguaggio non è più ciò che produce immagini e racconta storie ma, al contrario, diventa ciò che slega, le disdice, ne designa il posto vuoto. È un linguaggio collocato all'esterno di ogni linguaggio, non ha valore se non nell'istante stesso del suo proferimento: subito dopo, l'atto trasgressivo si solidifica, le sue parole sono iscritte nuovamente nell'orizzonte vincolante della lingua; non resta che ricominciare, in un movimento infinito, a mettere in causa il proprio linguaggio, così da poter designare lo spazio in cui anch'esso, a sua volta, scompare.

Le parole senza radici né fondamento impongono un flusso linguistico continuo nel quale resta solo l'atto del proferire in un movimento senza fine e senza riposo.

Scriva Merleau-Ponty nella Prefazione di *Segni*:

La parola strappa o lacera delle significazioni nel tutto indiviso del nominabile, come i nostri gesti in quello del sensibile. Quando facciamo del linguaggio un mezzo o un codice per il pensiero, noi lo distruggiamo e ci precludiamo la possibilità di comprendere a quale profondità si muovano in noi le parole, come ci sia un bisogno, una passione di parlare, una necessità di parlarsi non appena si pensa. [...] Valéry ha giustamente chiamato "animale di parola" questa potenza parlante in cui l'espressione si premedita. Non si può intendere l'espressione come unione di due ordini positivi. Ma se il segno non è che un certo scarto tra i segni, la significazione uno scarto simile tra le significazioni, il pensiero e la parola si ricoprono come due rilievi. In quanto pure differenze, esse sono indiscernibili. [...] E' sempre un essere che ha corpo e linguaggio che parla a un essere che ha corpo e linguaggio, ciascuno dei quali attrae l'altro mediante fili invisibili, e fa parlare, fa pensare l'altro, lo fa divenire ciò che è, e che da solo non sarebbe mai stato. [...] Tutti coloro che abbiamo amato, detestato, conosciuto o solo intravisto parlano attraverso la nostra voce. Come lo spazio non è fatto di punti in sé simultanei, come la nostra durata non può rompere le aderenze che la uniscono a uno spazio delle durate, così il mondo comunicativo non è un fascio di coscienze parallele. [...] Il mondo storico andrebbe pensato in

base a questo modello.[...] Poiché c'è una carne della storia, e in essa, come nel nostro corpo, tutto conta, tutto ha un peso: l'infrastruttura, l'idea che ce ne facciamo e soprattutto gli scambi perpetui tra l'una e l'altra, dove il peso delle cose diviene anche segno, i pensieri forze, il bilancio evento. [...] Noi siamo nel campo della storia come nel campo del linguaggio e dell'essere⁹⁶.

Ma è nel saggio che apre la raccolta *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio* che si trova espressamente il riferimento al silenzio⁹⁷. Merleau-Ponty infatti sostiene che, per

⁹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960; trad.it di G. Alfieri, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2003, pp. 41-43

⁹⁷ “Merleau-Ponty meditava già sul rapporto tra la parola e il silenzio. In una nota leggiamo: “Occorrerebbe un silenzio che avvolga di nuovo la parola, dopo che ci si è accorti che la parola avvolgeva il preteso silenzio della coincidenza psicologica. Che cosa sarà questo silenzio? Come la riduzione, in definitiva, non è per Husserl immanenza trascendentale ma svelamento della *Welthesis*, così questo silenzio non sarà il contrario del linguaggio”. Ciò significava già far intendere che la parola si trova tra due silenzio: essa dà espressione a un'esperienza muta, che ignora il proprio senso, ma solo per farla apparire nella sua purezza; non rompe il nostro contatto con le cose, non ci toglie dallo stato di confusione in cui siamo con tutte le cose se non per destarci alla verità della loro presenza, rendere sensibili il loro rilievo e il vincolo che ci lega ad esse. È così almeno per la parola che parla conformemente alla sua essenza e, se si tratta del discorso filosofico, per quella parola che non cede alla vertigine dell'eloquenza, non vuole essere autosufficiente, chiudersi in se stessa e nel suo senso, ma si apre all'esterno e conduce in esso. Ma se tale parola, che nasce dal silenzio, può cercare il suo compimento nel silenzio e far sì che quel silenzio non sia il suo contrario, e perché fra l'esperienza e il linguaggio c'è per principio scambio; e perché l'esperienza non è niente con cui si possa coincidere, porta una trascendenza in quanto è già, in se stessa, differenziazione, articolazione, strutturazione, e in un certo qual modo sollecita il linguaggio; e perché il linguaggio è anche esperienza, perché c'è, come scrive Merleau-Ponty, un essere del linguaggio nel quale si ripete l'enigma dell'essere, perché al di là del movimento dei significati puri sta la massa silenziosa del discorso, ciò che non rientra nell'ordine del dicibile, e perché, infine, la più alta virtù dell'espressione consiste nello svelare questo passaggio dalla parola all'essere e dall'essere alla parola o questa doppia apertura dell'uno sull'altro. Pensare questo scambio è certo il compito a cui *Il Visibile e l'Invisibile* doveva dedicarsi alla fine. Ma si rimane scossi dal fatto che le ultime righe di Merleau-Ponty stiano ad evocarlo. Dice infatti: “in un certo senso, come diceva Husserl, tutta la filosofia consiste nel restituire un potere di significare, una nascita del senso o un senso selvaggio, un'espressione dell'esperienza attraverso l'esperienza che illumina segnatamente la sfera particolare del linguaggio. E in un certo senso, come dice Valéry, il linguaggio è tutto, perché esso non è la voce di nessuno, perché è la voce stessa delle cose, delle onde, dei boschi. Si deve altresì comprendere che, dall'una all'altra di queste vedute, non c'è rovesciamento dialettico, noi non abbiamo il compito di riunirle in una sintesi: esse sono due aspetti della reversibilità che è verità ultima” [...] Il problema che svela è proprio allora la reversibilità dell'esperienza e del linguaggio. È perché conduce o pretende di condurre il lavoro dell'espressione sino ai suoi limiti estremi, perché vuole raccogliere la verità dell'esperienza così come è prima di essere messa in parole e, simultaneamente, vuole concentrare ed esaurire in sé tutti i poteri della parola, che l'opera scopre l'impossibilità di permanere qui o là, vede il suo movimento invertirsi nei due sensi e si costringe infine a testimoniare di questa indeterminatezza che forma la sua esistenza. [...] non possiamo trovare un assoluto nell'esperienza, né fare del linguaggio un assoluto, la potenza anonima che chiamiamo esperienza o linguaggio non è una realtà positiva autosufficiente, nell'essere c'è come un

ciò che concerne il linguaggio, se è il rapporto laterale fra i segni a rendere significativa ciascun segno, allora il senso appare solo nell'intersezione e come negli intervalli tra le parole.

Ciò significa che c'è un'opacità del linguaggio, continua Merleau-Ponty, che esso non si interrompe mai per lasciare il posto al senso puro, non è mai limitato se non da altro linguaggio e il suo senso è sempre incastonato tra le parole.

L'idea di un'espressione completa è assurda, ogni linguaggio è indiretto o allusivo, è, se si vuole, silenzio. Il rapporto tra il senso e la parola non può più essere quella corrispondenza puntuale alla quale ci riferiamo sempre. Saussure fa notare che, dicendo *the man I love*, l'inglese si esprime non meno completamente del francese che dice *l'homme que j'aime*. Si dirà che l'inglese non esprime il pronome relativo; ma la verità è che, invece di essere espresso da una parola, esso entra nel linguaggio come un vuoto tra le parole. [...] L'assenza di segno può essere un segno, e l'espressione non sta nel far aderire a ogni elemento del senso un elemento del discorso, è un'operazione del linguaggio sul linguaggio che a un tratto si decentra verso il suo senso⁹⁸.

Se Merleau-Ponty non fa che sottolineare il senso della parola sempre incastonata nel linguaggio, è interessante tornare a quanto dice Blanchot nello *Spazio Letterario* a proposito di Rilke:

La metamorfosi del visibile in invisibile, se tale è il nostro compito, se tale è la verità della conversione, in un punto la vediamo compiersi senza sparire, nell'evanescenza di stati "estremamente momentanei": è la parola. Parlare è essenzialmente trasformare il visibile in invisibile, entrare in uno spazio che non è divisibile, in un'intimità che esiste tuttavia fuori di sé. Parlare è porsi in quel punto in cui la parola ha bisogno dello spazio per risuonare ed essere

bisogno della parola e nella parola come un bisogno dell'essere, indissociabili l'uno dall'altro, parlare e vivere sono egualmente fonti di domande e queste ultime si riferiscono le une alle altre. [...] Chiedevamo: come udire il silenzio che succede alla parola? Ma se possiamo udirlo, è perché la parola non l'ha mai abolito, perché in ogni momento essa conduce al di là di se stessa e ci vieta di ripiegarsi nei limiti del senso dato immediatamente. Il silenzio ultimo è fatto solo di questi silenzi riuniti, si estende al di là del discorso, poiché non ha cessato di servirgli da sfondo; di modo che è la stessa cosa udire questo discorso e questo silenzio, sapere fermarsi alla frontiera del detto e riconoscere che non c'è frontiera fra il linguaggio e il mondo. C. Lefort, Postilla a *Il Visibile e l'Invisibile*, Milano, Bompiani, 2003, pp.300-301

⁹⁸ Ivi, pp.68-69

intesa, e in cui lo spazio, divenendo il movimento stesso della parola, diviene la profondità e la vibrazione dell'intesa. Come, dice Rilke in un testo scritto in francese, come sopportare, come salvare il visibile, se non facendone il linguaggio dell'assenza, dell'invisibile?⁹⁹

È necessario ricordare qui che, già nel 1945 Merleau-Ponty criticava con forza ogni considerazione sia intellettualistica sia empiristica del linguaggio per installarsi nel cuore del problema ovvero che la parola ha un senso che, lungi dall'essere il semplice segno degli oggetti e dei significati, abita le cose.

Non c'è un pensiero già fatto di cui il segno e la parola sarebbero la mera veste e traduzione esterna, poiché il pensiero vive, nasce, si compie con la parola e nella parola, e non prima o fuori di essa. D'altro canto la parola si intreccia col mondo, è carne del mondo, nominando ed evocando, proprio come vi si intreccia il corpo percipiente e vivente di colui che parla, il *Leib*, nell'accezione di Husserl che Merleau-Ponty assunse. Del corpo il linguaggio condivide soprattutto la natura enigmatica e ambigua, parola parlante e parola parlante; di fronte ai fenomeni del linguaggio e del corpo le rigide opposizioni e separazioni cartesiane o sartriane tra esistenza in sé ed esistenza per sé, coscienza e cosa, si rivelano del tutto inadeguate e astratte.

Io sono il mio corpo, dice Merleau-Ponty, ma nel corpo si trasmette e si traduce la connessione col mondo e la natura. Allo stesso modo l'io è il linguaggio, quel linguaggio che usa e che appartiene in proprio e che nel contempo gli deriva dalla tradizione e lo mette in connessione con la storia. Corpo e linguaggio si appartengono per la loro comune essenza espressiva. Merleau-Ponty scrive che "la parola è un autentico gesto e contiene il proprio senso allo stesso modo in cui il gesto contiene il suo". Il significato concettuale "si forma per prelevamento su un significato gestuale che, a sua volta, è immanente alla parola". Allo stesso modo si dovrebbe dire che il corpo preleva direttamente dal mondo, in cui sono immanenti, i suoi caratteri espressivi. Continuità tra mondo corpo e linguaggio (è il corpo a mostrare, è il corpo a parlare in Merleau-Ponty) che gli consente di rovesciare quella tradizione che fa del linguaggio un mero sistema convenzionale di segni.

⁹⁹ Maurice Blanchot, *Lo spazio letterario*, op.cit, p. 120

Il simbolismo è dell'ordine del linguaggio. La possibilità della storia riposa dunque sul linguaggio. La filosofia della storia di Merleau-Ponty (la sua filosofia politica) è dunque la sua filosofia del linguaggio. Allora il linguaggio deve essere compreso, pensato a partire dall'unità dell'anima e del corpo, tale come è data nel gesto. Un gesto, non importa quale, è sempre espressivo: si riconosce uno stile di scrittura, un modo di camminare, di accendersi una sigaretta. Finché c'è un'espressione, c'è l'apparire di un senso. Questo senso gestuale, ben inteso, non è ancora una significazione esplicita ed intenzionale, a meno che non obbedisca a un codice. È sostiene Merleau-Ponty, un senso che sta nascendo, allo stato nascente. Il gesto sarebbe dunque l'istituzione del senso, ciò che vuol dire produce il senso.

Merleau-Ponty scrive dunque:

Nous avons dans l'exercice de notre corps et de nos sens, en tant qu'ils nous insèrent dans le monde, de quoi comprendre notre gesticulation culturelle en tant qu'elle nous insère dans l'histoire¹⁰⁰.

Il linguaggio esplicita la storia, poiché il senso della storia è di essere storia del senso; l'essere al mondo o il corpo proprio, ci posizionano all'origine del linguaggio, nella misura in cui l'esercizio del corpo è espressivo. Ecco che la fenomenologia della percezione, attraverso questi intermediari, si traduce in filosofia della *praxis*: filosofia della storia o filosofia politica. Noi vediamo dunque come, la tesi linguistica (la parola, il gesto espressivo) e la tesi politica (la *praxis*, luogo di senso della storia) sono indissociabili. Il linguaggio deve aprirsi al corpo e poi al corpo del mondo, e anzi esservi già inserito, per poter significare.

La parola deve già trovarsi in un certo luogo del mio mondo linguistico per poter dirgermi ad essa come mi dirigo con la mano a una parte del mio corpo. Il linguaggio è utilizzando un lessico husserliano: corpo vivente linguistico. Se il pensiero non è nulla di interiore, non esiste un fuori del mondo, un fuori delle parole; se il cosiddetto pensiero interiore è, in realtà, un brusio ronzante di parole che provengono dal mondo, allora la parola costituita, che agisce nella vita quotidiana, presuppone come compiuto il passo decisivo dell'espressione.

¹⁰⁰ M. Merleau-Ponty, *Signes*, op.cit., p. 87

Merleau-Ponty sostiene che la nostra visione dell'uomo resterà incompleta finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale, finché non descriveremo il gesto in grado di rompere questo silenzio.

Accenno qui soltanto che nel *Visibile e Invisibile* il grande silenzio del mondo verrà esplicitamente assunto come lo scenario incomparabile che fa da sfondo al primo esplodere miracoloso della voce umana e della parola: segno che entra a far parte della carne del mondo e che insieme la sopravanza, la avvolge e nel mentre la coinvolge. Contro e al di là di Husserl allora, sostiene Merleau-Ponty, il fatto e l'essenza, la cosa e la parola si implicano e si superano nella loro dualità nuovamente unificata nell'*Essere selvaggio* in cui essi erano condivisi; coincidenza intenzionale che non è più quella della coscienza, ma di una coscienza-mondo. Il rapporto tra le parole e le cose si specifica allora come rapporto tra il vissuto (husserliano e bergsoniano) e la distanza, cioè la differenza in senso heideggeriano: "l'originario esplode e la filosofia deve poter accompagnare questa non-coincidenza, questa differenziazione¹⁰¹".

Dès lors, la tâche de la littérature et celle de la philosophie ne peuvent plus être séparées. Quand il s'agit de faire parler l'expérience du monde et de montrer comment la conscience s'échappe dans le monde, on ne peut plus se flatter de parvenir à une transparence pure de l'expression. L'expression philosophique assume les mêmes ambiguïtés que l'expression littéraire, si le monde est fait de telle sorte qu'il puisse être exprimé que par des histoires et comme montré du doigt (*SNS*, ch. 2). Encore est-il vrai qu'à cette époque, Merleau-Ponty se réfère à une notion de la conscience, et aussi de l'expérience, dont il fera plus tard la critique; toutefois il possède déjà la pleine conviction que la pensée, la parole témoignent d'une implication dans le monde qu'elles cherchent à décrire, que toute position d'une connaissance en survol est illusoire et qu'en conséquence, la philosophie, tout comme la littérature, fait voir avec des mots, ne se défait pas du travail de l'expression, du geste qui ne donne du sens que parce qu'il est lui-même sensible, participe de l'espace qu'il évoque.

¹⁰¹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964; trad.it di A. Bonomi, *Il Visibile e l'Invisibile*, Milano, Bompiani, 1969, p. 144

C'est assurément dans *Le Visible et l'Invisible* que la phénoménologie de Merleau-Ponty – si ce terme convient encore à son entreprise – se noue de la manière la plus étroite avec la réflexion sur la pensée et l'écriture. L'invisible, enseigne cet ouvrage, ne délimite pas un domaine qui puisse se retrancher du visible. Et s'il faut convenir qu'il n'est de perception d'une chose que dans l'imperception de ses horizons extérieurs et intérieurs, que le visible est toujours tapissé d'invisible, nous devons aussi reconnaître l'illusion d'une pensée pure¹⁰².

Ed è esattamente quando Collin si riferisce a *Il Visibile e l'Invisibile* che il confronto con Blanchot diviene estremamente interessante, capace di far esplodere il testo blanchotiano.

Risulta però necessario, fare un passo indietro e vedere come Collin parte dall'osservare che il tema del corpo non figura negli scritti di Blanchot che sotto forma di cadavere, di corpo improprio.

È interessante osservare ciò, nella misura in cui, la critica operata da Merleau-Ponty al corpo oggettivo è largamente condivisa, ma ciò che viene rifiutata è l'idea di unità, di coerenza.

Parlare di corpo improprio significa allora ricordare che il corpo non è mai un pieno, che è sempre mancanza e dunque, sostiene Collin, il contrasto fra il corpo per la vita, il corpo proprio di Merleau-Ponty e il corpo letto a partire dalla morte di Blanchot, è un contrasto più tragico che dialettico. Ciò che sottende tale duplice lettura è, per Collin, una diversa interpretazione della finitudine.

Per Merleau-Ponty la finitudine consiste nell'affermare che io non sono che questo corpo qui, in una situazione data e inseparabile da un certo punto di vista; per Blanchot, invece, la finitudine è che io sono, più profondamente che questo corpo qui, carne, ferita, fessura, rottura, dunque irriducibile a qualsiasi unità. La morte, per Blanchot, rivela esattamente l'opacità della carne, la sua impotenza a divenire soggetto e oggetto e la sua indifferenza essenziale alla dialettica del senso.

È la sostituzione della nozione neutra di carne a quella di corpo e, in particolare, di corpo proprio che interessa Collin nella misura in cui la distinzione tra soggetto e oggetto, a partire dalla quale, era stata pensato il loro rapporto si cancella per lasciar spazio al chiasma. Ormai la distanza, nota Collin, tra vedere e visibile, non è più quella

¹⁰² C. Lefort, "Philosophie et Non-Philosophie", in *Merleau-Ponty*, Esprit, Paris, n. 6, 1982, p. 7

che separa l'uno dall'altro, ma quella che sopporta la differenza di me a me, dell'Essere all'Essere. Il sensibile non appartiene più a questo spazio che le relazioni strutturano, ma è inteso come dimensione originale, movimento di differenza in seno al medesimo. Scrive Merleau-Ponty:

Lungi dal rivaleggiare con lo spessore del mondo, quello del corpo è viceversa l'unico mezzo che io ho di andare al cuore delle cose, facendomi mondo e facendomi carne. Il corpo frapposto non è esso stesso cosa, materia interstiziale, tessuto connettivo, ma sensibile per sé. [...] Il corpo ci unisce direttamente alle cose in virtù della sua propria ontogenesi, saldando l'uno all'altro i due abbozzi di cui è fatto, le sue due labbra: la massa sensibile che esso è e la massa del sensibile in cui nasce per segregazione, e alla quale, come vedente, rimane aperto. È il corpo, e il corpo soltanto, poiché è un essere a due dimensioni, che può condurci alle cose stesse¹⁰³.

Tali considerazioni esplicitano meglio, allora, la critica del corpo proprio che non è mai formulata come tale da Blanchot, ma che si impone attraverso la lettura dei suoi scritti. Il corpo, per Blanchot, è mancanza. Collin analizza allora la sessualità per vedere come essa, in Blanchot, ha finito per ridurre il corpo a se stesso. Se nella sessualità l'io si rende assolutamente manifesto è liberandosi verso il Fuori, non alla manifestazione. Così il movimento per il quale io mi concentro è anche quello per il quale mi decentro, per il quale io cesso di essere me e l'altro un altro, vale a dire un altro me. L'esperienza sessuale è perdita di identità. Tuttavia, per la fenomenologia, la perdita di identità è presto recuperata attraverso la costituzione di una soggettività nuova e comune, quella del noi, anche se quest'ultima non avviene che a certe condizioni ed è legata ad un'opzione etica. Vale a dire, sostiene Collin, che l'identità nuova del noi, se identità c'è, non è mai posta che sul fondo di una non-identità radicale: nella storia di un amore, l'Eros resta senza storia.

Il tema dell'Eros, nell'opera di Blanchot, non si identifica con il tema del corpo, sostiene allora Collin, ma ad esso si annoda e lo chiarisce. La presenza dell'Eros nell'opera dello scrittore, nota Collin, è sempre indiretta, è ciò che non arriva mai, che interviene nell'organizzazione dell'esistenza, come ciò che la rompe, la ferisce.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l'Invisibile*, op.cit, p. 152

La violenza che si dispiega non ha il senso di un'aggressione, è una violenza che precede la dialettica servo-padrone. È una violenza che arriva, capita, non una violenza che io faccio subire all'altro. Se è possibile definirla violazione, stupro, sostiene Collin, è come stupro, violazione dell'essere, e attraverso un gioco di parole, furto (in francese *viol* è stupro e *vol* è furto) ma dove non si giocherebbe la distinzione tra chi commette il furto e chi lo subisce.

La sua irruzione è senza storia, se rivela del tempo, è solamente all'interno di una temporalità originaria: essere sessuato, è allora essere rimesso al potere del Medesimo, privato del divenire (nel suo proprio divenire), essere riportato all'anarchia nell'organizzazione della propria storia.

È essere, con una parola che Blanchot ama molto, sostiene Collin, irriducibilmente selvaggio. Ma non bisogna intendere selvaggio come naturale – natura, naturale sono rifiutati nella misura in cui evocano da una parte l'idea del fondo; dall'altra di uguaglianza con sé – il selvaggio è precisamente l'assenza di natura, e in questo senso, l'Eros non è mai in accordo con sé e non potrebbe esserlo.

Dire donc que l'Eros est toujours sauvage, et anhistorique dans sa propre histoire, c'est dire tout aussi bien qu'il est rituel car le sauvage est aussi ce qui est sans forme et se loge dans toutes les formes pour apparaître. [...] Blanchot ne décrit pas l'Eros indescriptible, mais en désigne le caractère interruptif. Il fixe dans un moment ce qui n'est en aucun moment mais affleure en tous comme leur déchirure¹⁰⁴.

Si chiede Collin allora che legame c'è tra l'Eros, la scrittura e il desiderio in Blanchot? È possibile affermare che il desiderio, in Blanchot, ha una modalità intenzionale: è mancanza di, come vuoto di. La sua specificità risiede allora nel suo carattere differito e indeterminato rispetto al suo oggetto, ma questo oggetto è nascosto piuttosto che assente. Il desiderio è, in Blanchot, “desiderio di” in un movimento simile a quello della reminiscenza platonica. Si disegna nello sforzo di una temporalità dialettica, è al limite teologico, nella misura in cui, il suo oggetto si chiama metafisicamente l'Essere o il Bene, empiricamente il piacere. Invece la scrittura, analizza Collin, è legata ad un'altra accezione del desiderio, poiché la mancanza che sopporta non è mancanza di nulla, la scrittura è destinata alla ripetizione.

¹⁰⁴ F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit, p. 135

L'altro non è mai l'altro di o il mio altro, poiché l'alterità non si riferisce all'unità. La scrittura è il luogo del desiderio quando essa è prova d'alterità non dialettica, vale a dire quando si libera dalla pretesa identificatrice del discorso.

La scrittura di Blanchot ferisce, è ferita e il linguaggio non è conquista di senso, è dispiegamento e non sviluppo, è gioco e non lavoro. Tale è l'originalità della scrittura blanchotiana, sostiene Collin: ferita, taglio del discorso, irruzione dell'altro nello stesso, non c'è un al di là del linguaggio, ma lo stesso linguaggio non è: arriva sempre tra il silenzio e la parola.

Collin sostiene che vi è un carattere ateo della scrittura, anche se è possibile rintracciare lo spazio di una *teografia* in tale scrittura¹⁰⁵.

Si la littérature, et l'art en général, est l'effacement du Logos, si la littérature par là, est athéisme, et athéologie, dans la mesure où la théologie serait pensée du Tout, n'ouvre-t-elle pas l'espace d'une théographe? L'artiste, en ce sens, est porteur du sacré car il efface le Nom au profit de l'image, la Représentation au profit du déploiement. Un tel athéisme est éminemment proche de la pensée du Tout-Autre: il tient à un versant de la pensée levinassienne. [...] La prophétie n'est pas l'annonce d'un événement, mais l'ouverture, dans tout événement, d'un toujours à venir, qui n'est pas avenir, qui n'a pas de lieu, et, à la limite, qui n'a pas lieu. La terre promise est le mouvement de la promesse¹⁰⁶.

¹⁰⁵ “L'esperienza giudaica della parola e della scrittura si rivela dunque, come è stato rivelato dalla Collin, di decisiva importanza per la comprensione di quel “rapporto del terzo genere” alla luce del quale Blanchot pone la questione della relazione tra linguaggio e immediato (neutro, fuori, altro), questione che è al centro della sua riflessione. [...] Parlare equivale allora a non pensare più soltanto in vista dell'Unità, e a fare delle relazioni verbali un campo essenzialmente dissimetrico dove vige la legge della discontinuità; come se, una volta che si sia rinunciato alla forza ininterrotta del discorso coerente, si trattasse di identificare un livello di linguaggio dove si possa acquistare il potere non solo di esprimersi in modo intermittente, ma di far parlare l'intermittenza, con una parola che non unifichi, che accetti di non essere più un passaggio o un ponte. [...] Collin ha chiamato *théographique* lo spazio aperto dalla blanchotiana parola plurale. Dio non è più ora il tu che chiamandoci ci garantisce con la sua pura voce della sua incorruttibile presenza ma un terzo anonimo neutro, neutro *il* che si dissimula nelle sue tracce, in queste icone che non lo raffigurano, ma ne testimoniano l'infinita separazione”. R. Ronchi, *Bataille, Levinas, Blanchot*, Milano, Spirali, 1985, pp. 149-151.

¹⁰⁶ F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 234

Ciò che emerge è che, in ogni caso, l'arte e l'erotismo non devono avere richiami metafisici: l'eros non può essere ridotto all'ordine del bisogno o di strumento. Scrivere è desiderare ardentemente il Tutto, ferire il Tutto, provarne l'assenza.

E allora, analizza Collin, l'avventura dello scrittore sarà quella dello spossamento di sé, ciò che si opera nella scrittura e più precisamente nella scrittura dei romanzi è, per l'autore, una destituzione del suo ruolo di soggetto. Il soggetto che scrive si scopre soggetto scritto, vale a dire non soggetto. Questa metamorfosi che si opera già nella duplicazione disgiuntiva dell'"io" che scrive e dell'"io" del romanzo getta il dubbio su ogni possibilità di dire io e porta a scrivere il soggetto alla terza persona singolare.

Se il pensiero di Blanchot, osserva Collin, è stato accostato, per certi aspetti, a quello di Sartre è stato un errore. In ciò che concerne il problema del soggetto, il "non essere" del soggetto sartriano designa, in effetti, la trascendenza della coscienza, del Cogito in rapporto al reale, a ciò che è dato, trascendenza che condiziona l'evento e la trasformazione di questo dato, il "non essere" del soggetto blanchotiano designa piuttosto l'assenza della trascendenza. Così ciò che viene pronunciato in *Thomas l'Obscur* : "je pense donc je ne suis pas" in cui non possiamo dimenticare che appunto resta l'*Oscuro*, è un "je parle donc je ne suis pas" richiesto non dalla ragione, ma dalla labilità del linguaggio.

Ma senza dubbio, sottolinea Collin, molto prima di Sartre, da Kant a Heidegger a Husserl, passando per Hegel, Merleau-Ponty e Lacan, tutti questi filosofi non hanno smesso di meditare e di fare tremare il Cogito. L'allusione cartesiana operata da Blanchot, non è originale né esplicita, ma è tuttavia estremamente interessante la prospettiva che è sottintesa.

Kant il primo, e più radicalmente forse dei suoi successori, fa tremare, fa oscillare la sostanzialità del soggetto cartesiano: soggetto che non può mai essere oggetto di conoscenza, non può in alcun modo essere oggetto. Definito come soggetto trascendentale nella *Critica della ragion pura*, come libertà nella *Critica della ragion pratica*, è privato di ogni positività e, in un certo senso, non è, non è un essente, non diviene. Assente dall'ordine della conoscenza, anche se la fonda, appare impossibile nella morale, dove si situa come il negativo di tutto il reale. Il famoso abisso che apre l'*Introduzione* della *Critica del giudizio* ci fa scoprire, in termini di natura e di libertà, che il soggetto non diviene mai sostanza, la sostanza soggetto, e che il soggetto è il luogo della differenza tra il soggetto e la sostanza e non, come Hegel cercherà di mostrare, la loro mediazione o il loro accordo.

Attraverso la designazione di quest' abisso, il pensiero kantiano presenta un rifiuto del tema dell'identità, che Hegel, concettualizzandola sistematicamente, indebolirà: il superamento di Kant attraverso Hegel, posto in virtù di una concezione progressiva della storia del pensiero, è un occultamento o un oblio del pensiero di Kant.

Collin attentamente ci ricorda allora che è un pensiero corretto è un pensiero perduto.

Il kantismo fa oscillare in maniera irreversibile la sostanzialità del soggetto: la trasformazione del carattere trascendente di quest'ultimo in carattere trascendentale è decisivo. Ma la determinazione del carattere trascendentale del soggetto non è il rifiuto di quest'ultimo e, al contrario, è apparsa come la rifondazione o riaffermazione della filosofia del soggetto.

Ciò che invece avvicina Blanchot a Kant è, per Collin, che il soggetto non è la condizione del dato, del reale, ma la mancanza del reale, del dato o piuttosto come condizione del reale è la mancanza del reale, il sempre altro.

Il pensiero hegeliano sembra condurre il soggetto al suo carattere privativo riconciliando sostanza e soggetto, libertà e natura, presenza e assenza, negativo e positività, ma bisognerebbe mostrare, per Collin, come Kant continua a parlare in Hegel, come la differenza non è mai persa, ma esercitata nella dialettica. La dialettica hegeliana della manifestazione del soggetto non deve essere negata, ma restituita alle sue origini, vale a dire alla differenza per la quale il soggetto si annuncia nella manifestazione.

Per Blanchot, in effetti, l'io non si produce che dentro un lavoro. Se non si può conoscere immediatamente, come per Descartes, non si può allora riconoscere nel processo della mediazione. Non è presente né in sé, né nel suo altro; nel gioco dell'alienazione resta l'inalienabile nella misura in cui è sempre già esposto, già perso, estraneo e non alieno.

E pertanto la sua estraneità non è esterna alla sua alienazione, non può essere altrove che nel movimento della manifestazione costitutiva e della sua storia, come loro sospensione. Lungi dunque dall'articolare e dall'accordare la soggettività all'oggettività in una dialettica che, al limite, la identifica, nel pensiero di Blanchot il soggetto non si definisce nel suo rapporto all'oggetto né all'oggettivazione: il soggetto è il momento del negativo, ma non è negatività costituita.

Se il soggetto non è uno, non è nemmeno unificante, è linguaggio, vale a dire non appartenenza del sé al sé. Il suo spazio non è la comprensione, ma l'immaginario. Sarebbe più corretto dire, sostiene Collin, che il linguaggio è soggetto, ciò conduce a designare come primaria l'assenza del soggetto, l'assenza d'origine. Il linguaggio è soggetto e l'essere è linguaggio non come espressione, ma come dispiegamento asimmetrico. Tuttavia, il rifiuto di definire il soggetto attraverso la manifestazione non costituisce una difesa dell'interiorità, un disprezzo dell'esteriorità, dell'anima bella a dispetto del mondo.

Il negativo della soggettività non è altro che la negazione poiché il negativo non nega nulla lasciando intatto l'ordine della verità dialettica e della realtà.

Collin attraversando l'opera di Blanchot evidenzia come l'altro non è presente come un altro me, come il soggetto-oggetto di cui ci parla Merleau-Ponty, perché se non è un oggetto che io posso conoscere e appropriarmene, allo stesso tempo, non è un altro soggetto che io conosco o riconosco. Per Blanchot il rapporto di altri a me non è un rapporto da soggetto a soggetto.

La costituzione dell'intersoggettività, nel riconoscimento reciproco o nella stessa relazione servo-padrone, richiede una certa oggettività o oggettivazione possibile di me. Io leggo l'altro e io mi leggo nell'altro e l'altro mi legge e si legge in me: io divento per lui qualcuno, vale a dire, in qualche modo qualcosa. Collin analizza allora, come l'opera di Blanchot prende le distanze da questa dialettica, non rinviando all'ipotesi di una pura interiorità che fugge ogni reificazione. Non mira, infatti, a definire il sito proprio dell'io al di fuori dell'oggettività o dell'intersoggettività, ma a rifiutare che ci sia proprio un tale sito, perché in questo modo l'alterità dissimula l'estraneità.

Nello spazio inter-relazionale posso tentare di comunicare con l'altro in vari modi: una prima volta, considerandolo come una possibilità obiettiva del mondo e nei modi dell'obiettività; una seconda volta, considerandolo come un altro me stesso, forse molto diverso da me, ma comunque di una diversità passante per la fondamentale identità di due esseri che abbiano entrambi lo stesso potere di parlare in prima persona; una terza volta, non più in una relazione mediata di conoscenza impersonale o di comprensione personale, ma in un tentativo di relazione immediata in cui lo stesso e l'altro pretendano di fondersi l'uno nell'altro o di avvicinarsi l'uno all'altro nella promiscuità del "tu" che dimentica o abolisce la distanza. Questi tre rapporti hanno in comune il fatto di tendere tutti e tre all'unità: l'"io" vuole annettersi l'altro

facendone una cosa sua o studiandolo come una cosa, oppure, attraverso il libero riconoscimento o l'unione istantanea dei cuori, vuole ritrovare nell'altro un altro se stesso¹⁰⁷.

Trattare l'altro come un soggetto, come un oggetto, o trascendere la sua alterità nella fusione è sempre postulare un'unità, sia mediata sia immediata. Pertanto, nota Collin, il dialogo occupa un posto importante in molti romanzi di Blanchot e ne costituisce la forma di espressione teorica privilegiata almeno per un certo periodo.

La filosofia classica, continua Collin, nasce nel dialogo. Il riferimento a Socrate è inevitabile ma, per Blanchot, il dialogo socratico, in atto nell'opera platonica, non è un vero dialogo nella misura in cui si iscrive interamente nella ricerca di unità della Ragione quale luogo della Verità stessa, lo stesso se questo luogo è ancora da scoprire.

Il *Logos* non è più lo scopo del percorso, ma il percorso stesso, ogni parola è *Logos*. Il non-sapere è, come il negativo, condizione del sapere che l'assume e lo supera. La discontinuità delle voci non è possibile che in virtù di una continuità originaria.

È a questa continuità, nota Collin, che Blanchot si oppone. La discontinuità nei suoi dialoghi è essenziale, l'alternanza delle voci serve per indicare l'irriducibile distanza del pensiero e del linguaggio in rapporto a se stesso. La voce duplicata e dislocata non si organizza all'interno di un'unità mediata del discorso. Il dialogo non indica l'opposizione (o la complementarità) di due posizioni, ma la non adeguazione di ogni posizione, il carattere non posizionale. La parola è interrotta e riparte da dove non era mai arrivata. Un tale dialogo non comporta progressione, né negativa né positiva. Bisognerebbe dire che non si inserisce nella sfera della Verità, nella misura in cui, il detto non si organizza mai in un discorso e non si iscrive sul fondo di un discorso. La dispersione non è il disordine di quello che è stato o sarà l'*Un*. La dispersione è primaria e irriducibile. Il dialogo non è l'elemento bensì l'interruzione del discorso e tuttavia il discorso persiste, l'altro non abolisce mai l'*Un* lo stesso se lo minaccia.

Tutto il problema dell'intersoggettività in Blanchot, sottolinea Collin, risiede nel fatto che la relazione con l'altro non è né affermazione di sé né un possesso né un'attenzione rispettosa all'altro, ma l'esperienza dell'alterità come estraneità. Poiché parlare e soprattutto scrivere significa far apparire l'assenza della cosa e quindi l'assenza del soggetto. Il dialogo è separazione, esercizio della dispersione.

¹⁰⁷ M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, op.cit., p. 102

Per Blanchot come per Levinas, analizza Collin, l'altro è sempre altro, tutt'altro, tanto più altro perché non è mai uno.

Essere uno, in effetti, significa realizzare una particolarità, una determinazione, articolabile ad un'altra particolarità, e all'universalità di un rapporto. È nella misura in cui non è possibile accedere all'identità che l'altro resta. Nel faccia a faccia con l'altro si trova sempre convocato non un terzo, ma la dimensione del terzo, un'illeità senza determinazione che non ha nulla in comune con l'oggettività.

La sostituzione della nozione di estraneità a quella di alienazione è un asse fondamentale intorno a cui ruota il pensiero di Blanchot. L'alienazione, sostiene Collin, è un'uscita da sé che richiede un sé, è un divenire altro che, arricchendosi o spossandosi, si rapporta a sé. Quando Hegel mostra che l'alienazione dello Spirito è realizzazione dello Spirito, quando Marx mostra che l'alienazione dal lavoro capitalista è per il proletario, privazione di sé, entrambi postulano un Sé a venire.

Questa nozione resta pertanto una nozione metafisica, la nozione di estraneità invece tenta di far apparire il fuori non come un'uscita o l'opposizione ad un'interiorità. L'estraneità è un esilio, senza patria perché il soggetto non è un'identità, ma un'ipseità seguendo Levinas e, all'occorrenza, un'alterità.

Collin sottolinea allora, un'estrema prossimità tra il pensiero di Blanchot e quello di Levinas nella misura in cui entrambi rifiutano l'identificazione dell'uomo con il soggetto. Essere uomo è anzitutto essere altro. L'indistruttibile non è la soggettività, ma l'alterità, l'indistruttibile in me è che io sono altro. Essere soggetto è, in fin dei conti, essere altro: il mio solo essere proprio è la mia estraneità.

1.4 Tra “l’entretien infini” e “le dialogue pluriel”: la resistenza all’Uno

Se la vicinanza con il pensiero di Levinas è esplicita, assolutamente originale è il confronto che Françoise Collin opera tra Maurice Blanchot e Hannah Arendt

In *L’indicible est dans le dit*, Collin interrogandosi su cosa significa dire l’indicibile, nella misura in cui anche il silenzio sarebbe inadeguato a esprimerlo, prova ad accostare Maurice Blanchot e Hannah Arendt che non si riferiscono mai nelle loro opere l’uno all’altra e che hanno come solo punto in comune quello di essere contemporanei, di avere come referenza in qualche modo il pensiero heideggeriano e di essere stati sconvolti dagli stessi avvenimenti storici: è tale disastro (Blanchot) ad aver reso l’uomo superfluo (Arendt).

Ciò che li avvicina è allora, per Collin, non il tema dell’indicibile che è assente in quanto tale dalle loro opere, ma una sorta di posizione anti-romantica, tragica, una coscienza della finitudine e la convinzione che non esista rapporto adeguato in un al di là dei limiti, al di là delle cose, al di là delle parole. E ritorna allora sul tema della notte, tema caro anche nel confronto con Hegel, nella misura in cui, anche per Arendt, come si era visto già per Blanchot, la notte non è il contrario del giorno, ma è piuttosto l’altra notte, quella alla quale non si può fare spazio che nel corso della parola, quando la tentazione del Discorso è scartata.

Cette parole non discursive, résistant à la tentation de l’Un, s’atteste dans le «dialogue pluriel» formule évidemment arendtienne mais que l’on retrouve aussi dans l’œuvre de Blanchot, en tant que telle ou sous la forme de l’«entretien infini» et elle atteste aussi dans le récit, dont l’importance centrale est affirmée par l’un et l’autre : deux formes du dire qui nouent indéfectiblement l’indicible au dit. Car c’est en parlant que l’on atteste du silence. C’est en faisant face aux possibles qu’on atteste de l’impossible. C’est en disant qu’on fait place à l’indicible. Il n’y a pas de rapport adéquat à ce qui est visé sous ce terme : l’indicible est seulement ce qui transit le dicible ou plus précisément encore transit le dit. Et aussi ce qui s’y perd, dicible et indicible se trahissant mutuellement. Tel est en tout cas l’espace d’interférence que je dégagerais de l’une et l’autre de ces œuvres par ailleurs si différents, s’il faut désigner en elles la dimension de l’indicible. Car dans l’une et l’autre on trouve une même récusation tant du pur silence que du discours accompli, ces deux formes contraires et équivalentes de la

prétention à l'absolu. Dans l'une et l'autre on trouve l'appel à la parole ou l'écriture comme appel à dire quelque chose, un simple ceci : dire du mi-dire, parole fragmentée et fragmentaire, dis-cours détourné du cours, entre jour et nuit. Plutôt que l'injonction du silence, c'est l'injonction du dire et du redire qui résonne en effet au cœur de l'une et l'autre des ces œuvres, sous les formes privilégiées du dialogue d'un part, du récit d'autre part, deux formes marquées par l'interruption et le décentrement, deux formes étrangères a l'Un¹⁰⁸.

Dove si può rintracciare allora questo dire, continua Collin, che resistendo all'imperialismo del discorso, apre lo spazio a quello che si può definire l'indicibile?

E' quello che non oppone la parola al silenzio come due registri distinti, secondo la modalità dell'opposizione, ma piuttosto secondo la modalità della coesistenza in quello che Blanchot chiama "la parola frammentaria" o "parola plurale" e quest'ultima espressione è condivisa da Arendt. Questa parola frammentaria si iscrive nei due autori in due registri: quello del romanzo in Blanchot e del dialogo in Arendt.

Ciò che li accumuna è dunque, per Collin, una comune resistenza ad una concezione totalizzante del pensiero e della pratica, nella scrittura o nella politica, attraverso la struttura stessa della loro opera. Scrivere, agire: due movimenti "verso l'ignoto" che non implicano la loro totalizzazione, il Libro è sempre a venire. Scrivere, agire: due modi dell'essere e del fare che non si riferiscono ad alcun modello e non ambiscono al compimento.

Come intendere allora la categoria del frammentario che si iscrive nelle opere dei due autori? La scrittura frammentaria, sostiene Collin, non necessariamente si esprime attraverso l'aforisma o la giustapposizione di aforismi che, al contrario, possono ciascuno ambire all'evidenza della verità indiscussa. L'aforisma, infatti, partecipa anch'esso della forma che limita e rinchiude, è espressione di una totalità chiusa. Nessuna forma stilistica prederminata è adeguata al frammentario. Si tratta piuttosto di un modo del pensiero che sposta i luoghi e gli oggetti della propria enunciazione (*déplacement*), senza mirare alla sistematicità, senza nemmeno presupporla.

¹⁰⁸ F. Collin, «L'indicible est dans le dit. Maurice Blanchot et Hannah Arendt», in *L'indicible*, dir. F. Rétif, Espace franco-germanique, Paris, éd. Harmattan, 2004, p. 5

La parola frammentaria non si esprime come contrazione di un senso d'insieme, il frammento è la perdita di rispetto verso il Tutto, è il rischio che il pensiero corre quando si priva delle garanzie dell'Unità. Si tratta di un modo del pensiero che opera tagli, in obliquo, per approcci successivi, nel rifiuto di qualsiasi sistema, pensiero che sfronda territori, adotta punti di vista, si sposta, senza pretendere di occupare ogni luogo o di raggiungere il punto da cui avere una vista completa. Frammenti che dunque si dispiegano senza presupporre un'unità, testimoniando la finitudine dell'essere al mondo. Collin nel suo ultimo articolo, inedito, torna sul concetto di scrittura che esprime il perpetuo rinvio del senso che la fine del libro interrompe, ma non compie mai, una sorta di "finalità senza fine" che eccede sempre la totalità:

Le terme – la catégorie – d'écriture m'avait en effet semblé pouvoir rendre compte à la fois des textes critiques, des textes philosophiques, et des textes narratifs de Blanchot comme de modalités différentes d'une démarche à certains égards continue à travers sa discontinuité même, dans le double registre du penser et du raconter. Opposé à celui de Livre, ce terme attestait du caractère toujours redéployé et recommencé – infini en quelque sorte – d'une oeuvre qui, irréductible aux limites des formes traditionnellement étanches, s'était manifestée par a coups dans des textes critiques ou théoriques comme dans des récits, interrogeant tant la structure romanesque traditionnelle que le système philosophique¹⁰⁹.

Il libro forma un tutto, sostiene Collin, ma un falso tutto. La scrittura come frammentaria o come intrattenimento, ma anche come diacronia narrativa decostruisce o sovverte la sua unità apparente, la sua totalità, nel momento stesso in cui la costituisce. Tale è il paradosso al quale è sottoposto lo scrittore, e l'intera opera di Blanchot non fa che attestarlo, ed è forse, afferma Collin, quello che Levinas chiamerà più tardi, in tutt'altro registro *Totalità e Infinito*. È l'Uno del Libro che è messo in questione dal concetto di scrittura, la temporalità dialettica che va da un cominciamento a una fine saturante che è sovvertita dalla ripetizione e dalla dislocazione, sostituendo la nozione di testo a quella di storia. E l'Uno come sistema sovvertito dalla frammentazione.

¹⁰⁹ F. Collin, "La pensée de l'écriture: différance et/ou événement. Maurice Blanchot entre Derrida et Foucault", inedito.

Dunque è il frammentario la categoria che Collin utilizza per operare questo confronto tra l'opera di Blanchot e l'opera di Arendt. Tale categoria nell'uno come nell'altra chiarisce la resistenza alla totalizzazione che le abita intimamente.

Frammentario potrebbe essere sostituito dalla categoria di detotalizzazione che chiarisce la resistenza nella letteratura così come nella politica alla categoria dell'*Un* o del Tutto, resistenza del pensiero alla forma del sistema. Lo smantellamento della metafisica, la fine della fede nel fondamento, il disastro che ha devastato la storia e il pensiero non ci lascia di fronte al vuoto, ma a frammenti, elementi disparati di un insieme che non fa uno, che sostituisce la cacofonia alla sinfonia. Cacofonia interna a ciascuna delle due dimensioni, la politica e la letteratura, e cacofonia del loro rapporto.

La rinuncia alla rappresentazione del tutto, che si presenta come pensiero detotalizzante o pensiero del frammentario costituisce, per Collin, la fine di un'illusione. Tale rinuncia non rimanda al nichilismo, ma attribuisce una piena importanza al discorso e all'azione, alla *praxis*, agire sempre congiunturale e senza rappresentazione del proprio fine, che solo assicura la dignità della vita umana come *vita activa* e insieme la possibilità di un mondo comune. Il valore dell'azione e del pensiero non sta, infatti, nel superamento della congiuntura, poiché l'infinito si manifesta soltanto nel nuovo inizio e nello spostamento del finito.

L'interpretazione, la reinterpretazione della nozione di *praxis* è il nodo della concezione arendtiana dell'essere al mondo. La *praxis*, nel senso aristotelico del termine cui fa riferimento Arendt, si contrappone alla *poiesis*, così come l'azione è contrapposta alla fabbricazione: l'agire non è un fare, la realizzazione progressiva di un modello dato e la *praxis* è legata alla facoltà di iniziare, di essere inizio interrompendo il corso automatico della successione per dare una possibilità al nuovo, ovvero la possibilità di fare evento.

Si chiede allora Collin: è possibile confrontare queste due opere che sembrano così diverse, l'una, quella di Arendt, tutta rivolta al politico e l'altra, quella di Blanchot, tutta rivolta alla letteratura?

Sì, nella misura in cui, sostiene Collin, c'è in Arendt un'attenzione non accidentale, ma costitutiva alla narrazione così come in Blanchot vi è un'attenzione alla questione del politico sia dissociata che accostata alla questione della scrittura. Si potrebbe dire che la rinuncia al Discorso interamente compiuto, realizzato, al puro silenzio, vale a dire il lutto dell'assoluto del dicibile come dell'indicibile è più presente in Arendt che in Blanchot.

In effetti, nota Collin, quest'ultimo a lungo prigioniero del pensiero politico hegelomarxista dominante nel dopo-guerra, sembra sostenere una dicotomia fondamentale tra la scrittura, istanza del discorso come corso sempre interrotto, puro movimento del differire, che non è la *différance* teorizzata poi da Derrida, e il politico come istanza del discorso costitutivo. Blanchot distingue anche, nota Collin, almeno in un primo tempo, il negativo del neutro proprio della scrittura e il negativo della negatività dialettica, propria della modalità politica, dicotomia o piuttosto tensione che lui formula nel modo seguente: "Ecrire pour que le négatif et le neutre, dans leur différence toujours recouverte, dans la plus dangereuse des proximités, se rappellent l'un à l'autre leur spécificité, l'un travaillant, l'autre désœuvrant".

L'uno lavorando, si tratta del negativo della negatività dialettica, condizione della modalità politica sotto lo sguardo dell'Un, l'altro in modo inoperoso (*désœuvrant*), il negativo della scrittura.

Collin sottolinea però, come l'esperienza del "mai 68" e la sua dimensione anarchica, porterà Blanchot a rompere con questa concezione del politico come discorso dialettico sospeso alla rappresentazione a profitto di una concezione del politico, della politica come interruzione ed evento. Una politica del segno, del grafema, di ciò che si scrive, compreso ciò che si scrive sui muri, in cui la parola ha la forma di un rifiuto, è protesta, in cui la parola è esplosa.

Come scriveva attentamente Michel De Certeau in *La presa della parola* (maggio 1968):

La parola, divenuta "luogo simbolico", designa lo spazio creato dalla distanza che separa i rappresentanti e le loro rappresentazioni, i membri di una società e le modalità del loro associarsi. [...] Non diversamente dal prendere coscienza, prendere la parola non è un'occupazione materiale o la conquista di un potere. Denunciando una mancanza, la parola rimanda a un lavoro. Si tratta di un'azione eminentemente simbolica, rivelatrice di un compito che interessa la totalità del sistema. [...] La parola "rivoluzionaria" del maggio scorso, in quanto simbolica, apre un processo di linguaggio e chiama a una revisione globale del nostro sistema culturale. [...] lo scorso maggio, la parola è stata presa come nel 1789 è stata presa la Bastiglia. La piazzaforte occupata è quel sapere detenuto dai dispensatori di cultura, destinato a mantenere l'integrazione o la reclusione di studenti, lavoratori e operai entro un sistema che prestabilisce la loro funzione. Dalla presa della

Bastiglia alla presa della Sorbona, tra questi due simboli vi è una differenza che marca l'evento del 13 maggio 1968: oggi è la parola a essere stata liberata¹¹⁰.

Un'altra forma della politica che è una politica dell'immediato e non della mediazione, dove il futuro si gioca nell' *hic et nunc* della congiuntura attuale, nell'immanenza e non in qualche finzione risoltrice della fine della storia, dove chi si mette a parlare nega le norme in nome delle quali si pretende di censurarlo, dove si parla di esperienza diretta della democrazia, di continuità della contestazione, di necessità di un pensiero critico, legittimità di una partecipazione creatrice e responsabile di tutti, rivendicazione dell'autonomia e dell'autogestione.

Se l'immediato si sostituisce alla mediazione, la storia vive e finisce nello stesso tempo, utopia alla quale Blanchot cede e che modifica la sua visione della storia. Scrivere e agire allora, si confondono in direzione di ciò che non si conosce ancora, ma nell'immediato, una politica post-metafisica e post-moderna, quella che non ha mai smesso di pensare Arendt: *le contre-Un*.

Arendt però, sostiene Collin, non ha mai ceduto al sogno della salvezza, alla fine della storia. La politica non deve avere l'ambizione di essere la risoluzione universale dei conflitti, ma deve costituirsi di atti, aprire degli spazi. È dunque nella politica e non solamente nella scrittura che Arendt, per Collin, iscrive l'impossibilità di realizzare il tutto. Non c'è fine della storia, non smette di sottolineare Collin, nel pensiero arendtiano, non c'è paradiso sulla terra, non c'è riconciliazione: la politica stessa è una scrittura, un agire che non postula la fine del libro.

È in ogni momento che qualcosa comincia che è necessario pensare e decidere, in ogni congiuntura, in ogni determinazione finita senza che questa decisione possa riferirsi a una rappresentazione della totalità. Una decisione deve essere presa, ma tale decisione non è la parte di un tutto potenziale in vista del compimento. A differenza però, sottolinea Collin, dell'atto solitario di scrivere che sollecita l'altro come lettore, l'atto politico, come Arendt lo definisce, si fonda sulla parola condivisa: il dialogo, come dialogo plurale, il confronto delle opinioni.

¹¹⁰ M. De Certeau, *La prise de la parole et autres écrites politiques*, Paris, Editions du Seuil, 1994; trad.it *La presa della parola e altri scritti politici*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 35-37

La dittatura come discorso dell'*Un* è in questo senso negazione della politica, il confronto delle opinioni è indispensabile, poiché nessuno detiene la verità. Una decisione è presa, ma la stessa decisione a sua volta è nella sfera del negoziabile, nella misura in cui nessuna decisione può mettere fine al movimento infinito della scrittura plurale del mondo.

Il dialogo impegna ciascuno non come soggetto-padrone, ma come qualcuno, un qualcuno concretamente incarnato, come singolarità. La sostituzione, continua Collin, del termine qualcuno, in Arendt, al termine di soggetto abitualmente utilizzato indica che non si tratta di un individuo astratto, interscambiabile, ma di un individuo determinato, iscritto nella contingenza della sua situazione. La pluralità così pensata non è la pluralità numerica degli interscambiabili, ma la pluralità concreta delle singolarità irriducibili, così come la democrazia non è nel numero di individui quantitativamente cumulabili, ma nell'irriducibilità di tali individui, "le commun est toujours non pas l'un, mais le *comme un*: ce qui fait un avec du multiple que le monde commun ne peut éroder mais qu'il assume"¹¹¹.

La pluralità dunque resiste all'unità, il comune non si realizza, ma al contrario si perde nell'*Un* di cui il totalitarismo è la figura devastatrice e distruttrice.

In effetti, sostiene Collin, la concezione arendtiana della politica, ritenuta sospetta da coloro che credevano nella realizzazione dialettica della "fine della storia" e da coloro che sostenevano il discorso dogmatico, è anzitutto una concezione libera dall'illusione di una fine risoltrice, vale a dire da un'adequazione potenziale del mondo comune all'Idea. È nella politica stessa che si installa il rapporto all'indicibile, nello spazio tra il detto e l'essere-detto. Se Arendt, continua Collin, sostituisce la categoria dell'agire a quella del fare è nella misura in cui l'agire va sempre in direzione di ciò che ancora non si conosce. E se il dialogo è più importante, per Arendt, del discorso è perchè, a differenza di quest'ultimo, esso si nutre di ciò che lo rallenta, di ciò che lo blocca al posto di pretendere di superarlo o distruggerlo.

La stessa parola di totalitarismo significa precisamente la pretesa del Discorso, come discorso dell'*Un* a ridurre il mondo e l'umanità a un modello preordinato.

L'*Un* richiede lo sradicamento di ciò che lo minaccia, non come nemico, ma come differente e Collin ricorda allora come, per Blanchot, il proprio della scrittura letteraria è di non chiudersi su se stessa, di essere l'eterno differire di un senso mai compiuto, di un senso sempre sospeso.

¹¹¹ F. Collin, "Poétique et Politique du fragmentaire", op. cit., p. 14

Frammento: al di là di ogni frattura, di ogni esplosione, la pazienza di pura impazienza, il poco a poco dell'improvvisamente.[...] Il frammento, in quanto frammenti, tende a dissolvere la totalità che presuppone e che trascina verso quella dissoluzione da cui (propriamente parlando) non si forma, a cui si espone al fine, scomparendo. E scomparendo con esso ogni identità di conservarsi come energia di sparizione, energia ripetitiva, limite dell'infinito mortale oppure opera dell'assenza di opera (per ridirlo e tacerlo ridicendolo). Di qui il fatto che l'impostura del Sistema, il Sistema, che l'ironia innalza a un assoluto di assoluto è uno dei modi con cui il Sistema si impone ancora attraverso il discredito che l'esigenza frammentaria gli accredita. L'esigenza frammentaria fa un cenno al Sistema che congela (così come in via di principio congela l'io autore). [...] La giusta critica del Sistema non consiste nel coglierlo in fallo o nell'interpretarlo in modo insufficiente, ma nel renderlo invincibile, non criticabile o, per così dire, non circoscrivibile. Allora, poiché nulla sfugge alla sua unità onnipresente e alla sua riunificazione totale, non c'è più posto per la scrittura frammentaria, se non qualora si svincoli come il necessario impossibile: come ciò che si scrive, quindi, attraverso il tempo fuori tempo, in una sospensione che, senza ritegno, spezza il sigillo dell'unità, precisamente non rompendolo, ma lasciandolo da parte senza che lo si possa sapere. Così la scrittura frammentaria non apparterebbe all'Uno qualora riuscisse a sottrarsi alla manifestazione. E così, ancora, denunciarebbe sia il pensiero come esperienza (in qualsiasi modo s'intenda questa parola) che il pensiero come compimento del tutto¹¹².

E ancora ne *Il passo al di là*:

Il frammentario. Non se ne dà esperienza, nel senso che non la si riceve in alcuna forma di presente, che essa resterebbe senza oggetto, se avesse luogo, escludendo quindi ogni presente e ogni presenza, così come anch'essa ne sarebbe esclusa. Frammenti, tracce del frammentario, che rinviano al frammentario che non rinvia a niente e non ha riferimenti propri, tracce che tuttavia l'attestano, pezzi che non si compongono, che non fanno parte di nessun insieme, salvo per renderlo spezzettato; non separati o isolati, al contrario sempre multipli senza moltiplicare, effetti di scarto, scarto sempre scartato, la passione del frammentario, effetto di effetti. *Come se da loro*

¹¹² M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, op.cit, pp. 48 e 78

venisse un sentimento indipendente da loro stessi. Scrivere non è destinato a lasciare tracce, ma a cancellare, per mezzo di esse, tutte le tracce, a scomparire nello spazio frammentario della scrittura.[...] Forse in primo luogo rispondere a quest'esigenza di scrittura è portare uno spazio di linguaggio fino al limite da dove ritorna l'irregolarità d'un altro spazio parlante, non parlante, che lo cancella o l'interrompe, e a cui non ci si avvicina che attraverso la sua alterità, segnata dall'effetto di cancellatura¹¹³.

La decostruzione, la destrutturazione è sempre all'opera nella stessa composizione, il libro è sempre *a venire* secondo il titolo stesso di una delle sue raccolte, condizionale e infinito sembrano le due forme del pensare in Blanchot: segni dell'esigenza di pensare secondo il fuori, secondo la legge che decentra o eccentra.

Se il pensiero, analizza Collin, è ciò che è già stato riconosciuto come tale, e quindi un luogo unificante e unificato del pensare, per Blanchot, si può parlare solo all'infinito, in tutti i sensi: verbale, avverbiale, attributivo che l'espressione mette in gioco. L'infinito porta al limite il senso di un processo, fino alla cancellazione di ogni soggetto, agente o parlante, e di ogni oggetto, di conoscenza o di desiderio, per giungere a un puro divenire.

¹¹³ M. Blanchot, *Il passo al di là*, op.cit, p. 42. Ciò che mi interessa sottolineare è che tradizionalmente il frammento è considerato come parte che è segno di un tutto, di un insieme assente. L'insieme è generalmente prestabilito, preesiste al frammento che è la traccia della sua distruzione, della sua accidentale dispersione. Così il frammento non ha senso se non in rapporto all'insieme, all'opera perduta che vuole essere ricostruita e che l'unità sia prestabilita o futura, in tutte e due i casi è a partire da questa che si pensa il frammento. La scrittura frammentaria è la scrittura non secondo l'esigenza del tutto, ma secondo quella del frammentario: scrittura secondo il frammentario. Il frammentario non coincide con la forma, la pratica che è la scrittura frammentaria. La scrittura sempre mescolata al discorso non saprebbe dirsi una pratica del frammentario, può solamente rinviare al frammentario come alla sua esigenza ultima. I frammenti che dispiega sono tracce del frammentario, dei segni di quest'ultimo. La scrittura può solamente accogliere il frammentario, rispondere alla sua esigenza, vale a dire sottomettere il linguaggio a quest'esigenza: piegare il linguaggio a quest'esigenza di discontinuità e separazione. Ciò significa scrivere secondo il frammentario, nella misura in cui il frammento non è mancanza, difetto di unità, non si riferisce ad alcuna unità perduta o non tende verso una continuità scomparsa o a venire. Frammenti che non sono aforismi, nella misura in cui, etimologicamente, *aphorizein* significa delimitare e per estensione determinare, definire. L'aforisma è dunque una parola strettamente delimitata, limitata, autosufficiente poiché forma un tutto, resta sottomessa all'esigenza del tutto. Che posto occupa allora la discontinuità nel reale e nel linguaggio? La discontinuità lontano dall'essere mancanza contingente di unità appartiene alla struttura stessa del reale, al fondo delle cose, all'essere stesso.

L'infinito, sostiene Collin, non ci promette un futuro che la scrittura verrebbe a colmare, a realizzare, ma è invece sempre l'indice di uno scarto irriducibile.

In senso attributivo, il termine infinito, continua Collin, rimanda all'interminabile come caratteristica dell'intrattenimento: *infinito intrattenimento* in cui ciò che è infinito nell'intrattenimento non è appunto il tempo, ma il rapporto tra *écriture* et *écrire*, tra parola e mormorio incessante, tra l'atto che produce, taglia, determina, e il *ressassement éternel* del mormorio, un *à-venir* dunque che non è futuro:

Écrire en effet c'est scander le négatif dans l'affirmation même de ce qui est, attester de la faille et de la défaillance dans le chant. C'est accepter de n'avoir jamais dit ou fini de dire, tout en disant. Car le livre n'accompli pas, ne referme pas le cercle d'un projet mais le déjoue. Son apparente unité scandée par le mot «fin» est plutôt la reconnaissance de l'interminable. Comme Blanchot le formule, l'écrivain «répond de l'impossible» en «nommant le possible». Le neutre entre en jeu avec le négatif-faire et défaire- dans l'infini du langage. Et par neutre il faut entendre ici non pas la négation comme pouvant se résoudre dans l'affirmation, non pas l'absence en instance de présence mais l'absence et l'indéterminable dans la détermination même. Ainsi la seule manière de viser l'indicible est-elle de le déployer dans l'articulation d'un dire qui l'assume et le recouvre tout à la fois¹¹⁴.

Ciò che Collin allora attentamente dispiega è che scrivere, per Blanchot, contempla questo movimento tra il negativo e il neutro e Arendt non ricorre alla nozione di scrittura quanto a quella di narrazione, senza una vera distinzione tra dire e scrivere, narrazione come manifestazione di “quelqu'un” nell'incommensurabilità della sua apparizione.

Differenza sostanziale è che, nota Collin, nella scrittura di Blanchot ricorre sovente la parola morte, il morire, laddove nell'opera arendtiana risuona piuttosto la vita, *vita activa*, *vita contemplativa*. Tuttavia uno stesso imperativo attraversa le due opere: è necessario dire, un dire sempre separato da se stesso, un dire in rapporto all'indicibile e in entrambe le opere l'indicibile non è il limite, ma in qualche modo il fermento del dire e del ridire, indefinitivamente e infinitivamente.

¹¹⁴ F. Collin, «L'indicible est dans le dit. Maurice Blanchot et Hannah Arendt», op.cit, p. 5

Sans doute, les approches respectives de ce dire de l'indicible ou plus exactement de la graphe de l'indicible dans le dit sont-elles différents chez l'un et l'autre penseur, et le traitement du biographique peut-il apparaître inversé, nié qu'il est en quelque sorte sous la notion de recommencement répétitif (mais de commencement cependant) sous la plume de Blanchot, alors qu'il est célébré sous la plume d'Arendt dont on connaît l'injonction incessante à «être quelqu'un», comme *initium*, initiative. En effet, alors que Blanchot semble insister sur la défection ou l'effacement de la singularité dans la manifestation de neutre, l'effacement du je dans le Il, Arendt au contraire ne cesse de souligner l'importance du biographique, de faire l'apologie de ce qu'elle nomme le qui, le quelqu'un, se manifestant par la parole et par l'action. Mais ce sont cependant deux formes d'une commune récusation de la maîtrise du Sujet en proie à l'autre ou à l'Autre. Il faut dire, et continuer à dire, pour soutenir la présence de l'indicible. Car dire a rapport avec l'agir, comme ouverture, non avec le faire, comme maîtrise¹¹⁵.

Ciò che colpisce, nell'opera di Collin, è allora l'estrema coerenza nella discontinuità, una cacofonia voluta e non casuale. Nell'analisi dell'opera di Maurice Blanchot, così come vedremo in quella di Hannah Arendt, è possibile leggere in filigrana temi, concetti propri del suo *cheminement*:

Non concepire mai questo tutto – il tutto non unitario – come un sistema, ma come una domanda e come la passione della ricerca nello slancio del vero, unita alla critica di tutto ciò che si è potuto acquisire nel corso della ricerca. Ritrovare la “dialettica reale”: il pensiero come gioco del mondo, il testo come frammento¹¹⁶.

Ciò che le interessa è che il pensiero di Blanchot si espone di continuo a ciò che lo fa vacillare, a quel *fuori* che, come *l'aperto* di Rilke, non è rivolto verso di noi, ma resta inaccessibile, pura lontananza al di là di ciò che è lontano, nella misura in cui, è attraverso l'intervallo o l'interruzione, e non nella continuità che si è esposti al fuori, all'alterità senza altro.

¹¹⁵ Ivi, p.6

¹¹⁶ M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, op. cit, p. 193

Il passo al di là che compie, e compie di continuo, la scrittura al di là di chi scrive e al limite della scrittura stessa, è un tentativo di dire questo rapporto con l'ignoto. In un tale rapporto non si può soggiornare, esso esilia e destituisce da ogni fondamento. Rapporto che evoca un'erranza, un continuo sradicamento della parola e del senso.

Françoise Collin è materialista fino in fondo: non si esce dai corpi, non si esce dal corpo della scrittura e dal corpo della propria lingua materna. Non c'è soltanto un lavoro puramente concettuale e speculativo sui testi di Blanchot, è certo presente un'analisi rigorosa dei testi, ma c'è dell'altro e quest'altro, quest'eccedenza è decisiva perché tocca l'esistenza, tocca il reale.

E in *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* e in tutti gli articoli dedicati a Blanchot c'è il rifiuto dell'*Un*, il privilegiare sempre la scrittura come movimento infinito al libro, c'è la coerenza di Collin che anche nel movimento femminista ha sempre preferito l'insurrezione all'istituzione, al dogma e così in Arendt ciò che ritrova e ama è l'agire che si oppone alla fabbricazione, il rifiuto arendtiano di identificare il *Commun* all'*Un*.

Ciò che Collin si chiede e con Blanchot e con Arendt è allora: Come parlare in modo da rendere la parola plurale? Come scrivere in modo tale che il flusso continuo della scrittura lasci spazio a un intervento fondamentale dell'interruzione come senso e della rottura come forma?

Blanchot si chiede esattamente nell'*Infinito intrattenimento*: Che ne è del pensiero quando l'essere, l'unità, l'identità dell'essere si è ritirato senza lasciare posto al nulla? In altre parole: Cosa accade quando lo Stesso non è più il senso ultimo dell'Altro e l'Unità non è più quello in rapporto a cui si enuncia il multiplo? Quando la pluralità si dice senza riferirsi all'Uno?

Forse si lascia intuire, non come paradosso ma come decisione, l'esigenza della parola frammentaria, quella parola che, lungi dall'essere unica non si dice nemmeno dell'uno e non dice l'uno nella sua pluralità. [...] La pluralità della parola plurale: parola intermittente, discontinua e che, senza essere insignificante, non parla in ragione del suo potere di rappresentare e nemmeno di significare.[...] La discontinuità o l'arresto dell'intermittenza non arresta il divenire, anzi lo provoca e lo chiama nell'enigma che gli è proprio¹¹⁷.

¹¹⁷ Ivi, p. 214

Tale parola plurale è dunque forse la ricerca di un'affermazione che, pur sfuggendo ad ogni negazione, non unifica e non si lascia unificare, ma ogni volta rimanda ad una differenza che incessantemente differisce. È una parola essenzialmente non dialettica, che dice l'assolutamente diverso, secondo Blanchot, che non può mai essere ridotto allo stesso né collocarsi nel tutto, come se si dovesse parlare solo nel momento in cui, con una decisione preliminare, si suppone che tutto sia stato già detto.

Parlare è forse riconoscere che la parola è essenzialmente plurale, frammentaria, capace di mantenere, al di là dell'unificazione della differenza, il senso assente.

E tale congiunzione del frammentario e del plurale è, per Collin, presente anche in Arendt: il senso è plurale ed è sostenuto dalla sua pluralità che sia interno al testo o distribuito tra coloro che parlano, il senso assente o inappropriabile, quello del *dialogo plurale* non è altro che *l'infinito intrattenimento* di Blanchot. In una conferenza tenuta a ottobre 2011 a Bruxelles, Françoise Collin riattraversa il suo percorso, tale relazione dal titolo "Poétique et politique du fragmentaire. entre le texte et le livre: Blanchot/Arendt" è estremamente densa e interessante.

Collin mostra come nella frammentazione e nella dispersione e del suo impegno e delle sue riflessioni e dei suoi autori si può tracciare non un'unità, ma una sorta di persistenza fondamentale nel discontinuo stesso, rivelando una struttura allo stesso tempo una e plurale.

Confronta poi Blanchot e Arendt in modo inedito per tematiche, lessico, tonalità, date, itinerari, referenze teoriche: *la praxis, le dialogue pluriel et l'entretien infini* sottolineando anzitutto le forme più evidenti di incompatibilità tra le due opere e ciò che dovrebbe interdire di inscrivere entrambi nella sua riflessione, vale a dire, la questione della morte e del morire, che come abbiamo visto, è una tematica persistente che ritma le opere di Blanchot fino a costituirne quasi un'ossessione e, d'altra parte completamente agli antipodi, la questione del vivere, della vita, della nascita, del cominciamento, del nuovo che scandisce l'opera intera di Arendt.

Tale distanza Collin la sottolinea già a partire dai titoli delle rispettive opere: *L'arrêt de mort, Le dernier homme, L'écriture du désastre* per Blanchot; e per Arendt invece: *La vie de l'esprit, Vita activa, vita contemplativa, Sur la révolution*.

Ma se tali sono i segni più evidenti, l'opposizione, sostiene Collin, non è sempre così chiara nella misura in cui, se la scrittura di Arendt non è una "scrittura del disastro", è una scrittura con il disastro, a partire dal disastro, Arendt non tenta di esorcizzarla, ma

di arginarla attraverso la parola e l'azione. L'ostinazione a essere e a nascere si leva sul fondo del disastro e della rottura.

Quanto ai temi privilegiati delle loro riflessioni, Collin nota come la scrittura letteraria è il tema principale dell'opera di Blanchot, anche se essa comporta una parte di preoccupazione politica, mentre in Arendt la politica è il tema principale pur essendo presente una parte considerevole di analisi del rapporto all'opera d'arte.

Accostare l'opera di Blanchot e di Arendt può sembrare paradossale ed è esattamente questo che rende assolutamente interessante e originale il lavoro di Françoise Collin.

Entrambe le opere, nota Collin, non hanno una forma sistematica: i libri di Blanchot sono costituiti da articoli pubblicati in riviste che in un secondo tempo sono stati lavorati in forma sistematica e Arendt, a parte alcuni libri costruiti filosoficamente, non esita a ricorrere allo stesso procedimento.

Collin sottolinea però che mentre Blanchot scrive nella sua lingua materna, Arendt dopo i primi due libri scritti in tedesco, scriverà in inglese, lingua di adozione.

Prosegue la sua analisi mostrando altresì come se Blanchot consacra la prima parte della sua opera al racconto, alla narrazione; Arendt è filosofa, politologa piuttosto che scrittrice, scrive tuttavia due poemi durante il suo periodo tedesco e la sua prima opera è la biografia di Rahel Varnhagen, storia di un'ebrea tedesca durante l'illuminismo, quindi la questione della narrazione, l'articolazione che c'è tra pensare e raccontare non le è estranea ed è presente in tutta la sua opera e in alcuni passaggi la teorizza esplicitamente.

Filosoficamente gli autori di riferimento sono in gran parte gli stessi, anche se sono differentemente utilizzati. Blanchot è rimasto fedele alla dialettica hegel-marxista che ha imbevuto a lungo il pensiero francese grazie a Koyré e Kojève negli anni Trenta e dopo grazie a Eric Weil e Hyppolite (traduttore della *Fenomenologia dello Spirito* in francese).

Collin è allora d'accordo con quanto Foucault sosteneva nella lezione inaugurale al *Collège de France*: “toute notre époque que ce soit par la logique ou par l'epistémologie. Que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaye d'échapper à Hegel”.

Ciò significa l'impresa duratura della dialettica: la persistenza dell'idea di una dialettica continua, articolata con l'idea di progresso, culminante potenzialmente nella risoluzione delle contraddizioni.

Arendt, al contrario, si è confrontata con la dialettica hegel-marxista (in cui la *praxis* è pensata come azione cumulativa, progressiva) per allontanarsene sviluppando una nozione di *praxis* più vicina a quella aristotelica.

Il rapporto fra il testo e il libro è, in Blanchot, facendo eco a uno dei suoi testi, sempre a venire, il movimento della scrittura è quindi infinito: interruzione piuttosto che compimento. Il rapporto tra il testo e il libro, continua Collin, assume invece un altro senso nel pensiero di Arendt, un senso che qualifica la politica come “vita politica”, vita politica che non trova mai il suo compimento, ma ricomincia, deve ricominciare sempre.

Collin allora giustamente nota come sia nella vita letteraria sia nella vita politica ci sono molti cominciamenti (formula arendtiana), ma nessun momento ultimo, nessun compimento, nessuna fine della storia nei due sensi possibili. Il proprio del cominciamento è che ricomincia. Scrivere come agire ricominciano, non si compiono, ciò che si scrive è un testo, il libro resta aperto.

In Blanchot come in Arendt scrivere, agire, implicano la rinuncia al tutto: è in quest’assenza del tutto che si elaborano il pensiero, la parola e l’azione.

Tornando sulla negatività, tema a lei caro, Collin scrive:

Ce qui s’atteste dans la poétique comme dans la politique, tels que le pensent ces deux auteurs, c’est un négatif qui ne prends pas la forme de la négativité dialectique, un négatif de la finitude mais d’un fini qui ne se pense pas dans la forme de la négativité dialectique, comme la condition d’un progrès qui postulerait une totalité accomplie : écrire, agir, c’est assumer le fini sans postuler la totalisation progressive du fini vers l’accomplissement du tout à accomplir, c’est ouvrir du sens qui ne se situe pas sur l’horizon d’un sens accompli. La conception dialectique de la parole et de l’action postule le tout, la conception fragmentaire de la parole et de l’action est quant à elle livrée à l’infini de la répétition et du déplacement de ce qui s’écrit : l’écrit s’écrit disait Gertrude Stein¹¹⁸.

¹¹⁸ F. Collin, “Poétique et Politique du fragmentaire”, op. cit, p. 11

Si domanda allora Collin se le tonalità apparentemente antagoniste di queste due opere non si alimentino alla stessa fonte che storicamente possiamo rappresentare con l'orrore dei totalitarismi, catastrofe che si situa all'orizzonte di tutte e due le opere:

On pourrait dire qu'il s'agit de deux oeuvres qui ont rapport au désastre, ontologique et/ou historique – le totalitarisme, Auschwitz – comme perte de l'astre, perte des repères. Deux oeuvres du “survivant”. Mais le terme est différemment interprété. Comment se tenir en rapport avec le désastre, interroge Blanchot? Comment survivre au désastre, vivre ensemble après le désastre, interroge Arendt. Rapport (sans rapport) au mourir écrit Blanchot. Le rapport à l'autre est le rapport à l'autre en tant que mourant: thème lancinant de ses récits. L'écriture est toujours rapport avec l'effrayant, un avant abyssal qui n'est pas temporel. L'écriture est émietté, fragmentée parce que le désastre a eu lieu, a toujours eu lieu: le langage est toujours déjà détruit, et l'écriture accueille cette destruction. Pour écrire, peut-être faut-il être déjà mort, s'être tenu auprès de la mort: tel est le commencement qui n'est pas une origine, mais un “recommencement”. Je pense qu'Arendt se situe elle aussi dans l'après la catastrophe, là où les repères ont été perdus. Mais elle pose la question: puisque nous sommes survivants, comment vivre ensemble, ou plus précisément: à quelles conditions le monde commun est-il encore possible? Et ce n'est pas un projet qui rassemble, la représentation d'un monde possible à réaliser mais l'expérience même de l'altérité, ce qu'elle nomme pluralité, de l'altération du sujet. [...] Le sujet pour l'un comme pour l'autre est toujours altéré, ou encore interpellé: je ne suis pas le maître du langage¹¹⁹.

Al di là dunque della diversità delle loro tonalità, dei loro accenti, delle loro articolazioni, si gioca una ricerca ostinata in cui l'essere insieme sfugga alla dittatura del tutto o della totalizzazione, di una comunicazione che pensi il comune nel rifiuto della fusione che elimina il singolare, le singolarità. La tensione tra la scrittura e il Libro, la decomposizione del Libro attraverso la scrittura che la compone, fa eco alla decomposizione dello Stato attraverso la resistenza di qualcuno.

¹¹⁹ F. Collin, “Ecritures du désastre”, entretien avec J. Hermesen, Amsterdam, 1998, in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, op.cit., p. 141

Forse, sostiene Collin, la ricerca di un tutto detotalizzato, di un Comune che non è Uno, forse entrambe le opere dicono, ciascuna a suo modo, la resistenza del singolare nel comune: agire, scrivere senza rappresentazione della fine, del tutto.

È possibile affermare che, se la politica mantiene un forte legame con la scrittura, è precisamente come politica della contingenza: agire come scrivere nell'assenza del tutto e del dominio del tutto, scrivere nell'assenza del Libro.

Scrivere, agire in rapporto all'evento, ma senza presupporre la fine della storia. Trovare nel frammento e nella congiuntura l'ostinazione a essere e a far essere nell'assenza dell'Essere. Scrivere ignorando la fine, nel movimento di una finalità senza fine, attraverso quello che Arendt chiama *dialogo plurale* e Blanchot *intrattenimento infinito*. Scrive Collin in *Parcours Féministe*:

C'est avec Blanchot que j'ai pensé la distinction du texte et du livre, de l'un qui n'est jamais un. Je voudrais penser l'agir politique comme une écriture, un texte qui s'écrit dans la méconnaissance du livre achevé, du tout impossible, pas à pas, dans des occurrences successives, comme mot à mot. Et dans chaque occurrence, au plus près de la vérité et au plus juste, mais sans représentation a priori de cette «vérité». Telle position corrige la définition marxiste du politique, telle que je l'ai connue dans ma jeunesse (et qui était sans doute très infidèle à Marx), conception selon laquelle il y a une vérité représentable du but à atteindre qui s'identifierait même à la «fin de l'histoire». Je ne crois pas à l'incarnation de l'idéal, ni à la fin de l'histoire, mais à un agir obstiné, agir de la résistance, sans lequel le pire devient sur. Un agir aux aguets des périls, y compris des périls de la dogmatique bien-pensante, plutôt que la fabrication progressive d'une société dont le modèle serait déjà projeté. C'est une conception du politique qui demande une vigilance de tous les instants, et où chaque parole et chaque engagement comptent. Une politique qui ne se repose pas sur un plan qu'il suffirait d'exécuter. Dans chaque occurrence, dans chaque discours, dans chaque théorie, se joue le monde commune et il faut distinguer ce qui porte de ce qui fige, le dialectique du dogmatique, à condition d'entendre le dialectique comme une aventure et non comme un développement linéaire progressif se conformant à une représentation¹²⁰.

¹²⁰ Françoise Collin, Irène Kaufer, *Parcours féministe*, Bruxelles, Edition Labor, 2005, pp. 120-121

Pensa dunque nello stesso registro, scrivere e agire, Blanchot e Arendt così differenti ma che hanno segnato il suo percorso. L'agire femminista, è allora per Collin, questa vigilanza che, in modo definitivo, elabora il suo lutto della rappresentazione dell'ideale, per rintracciare i vicoli ciechi, e contribuire ad aprire le strade attraverso un dialogo plurale.

2. Il femminismo è praxis. Simbolico, poste in gioco, ridefinizioni, ricomposizioni, sperimentazione nel percorso di Françoise Collin

“Ce parcours, si bien nommé n’a pas prétention totalisante. Il ne part pas d’un commencement pour aboutir à une fin. Il commence et s’il s’interrompt sans s’achever, laissant derrière lui des terrains en friche. C’est quand il s’arrête qu’on aurait envie de le commencer, de le recommencer”. Françoise Collin, *Parcours féministe*

2.1 I *Cahiers du Grif*: genesi, funzionamento, tematiche, evoluzione.

Je réclame, dit une femme, le droit d'être une femme sans que cet être femme ne me contraigne à être parquée dans une réserve. Je réclame, dit une femme, le droit d'être un être humain sans que cette humanité ne me contraigne à dissimuler mon être femme. Je réclame, dit une femme, le droit tout à la fois à mon donné et à ma liberté. Je ne suis ni un exemplaire de l'espèce humaine, ni un exemplaire de l'espèce femme, mais quelqu'un qui, titulaire de sa parole, dit "je", allant et venant à travers des "nous" aux frontières poreuses. Je suis une femme, mais je n'est pas une femme¹²¹.

Perché Françoise Collin nel 1973 decide di fondare i *Cahiers du Grif* e divenire dunque femminista?

In un intervento a Lecce chiamata a pronunciarsi sul suo singolare percorso afferma:

Le premier mouvement des femmes des années '70 a été franchement transgressif et totalement marginal, rompant avec l'institution et d'ailleurs rejeté par elle. Il a même été violemment stigmatisé par l'institution, tant universitaire que politique. Je me souviens du vide que j'ai vu se créer autour de moi dans mon milieu philosophique à partir du moment – les années 70 – où je me suis affirmée féministe, participant au mouvement des femmes, j'apparaissais soudain comme une pestiférée et j'ai vu disparaître les invitations à penser, à parler et à écrire qui m'étaient adressées jusque là par mon milieu. Pour moi, cet engagement se manifesterait par la création d'une revue, la première revue féministe de langue française, *Les Cahiers du Grif*, qui susciterent rapidement un dialogue avec *Donna Women Femmes* (DWF) créée peu après par Vania Chiurlo¹²².

¹²¹ F. Collin, "Pluralité Différence Identité", in *Présences. Deux sexes, c'est un monde*. Lausanne, 1991, pp. 71-72

¹²² F. Collin, "Il y a beaucoup des commencements ou de la résistance. Ou quand le contre pouvoir devient un instrument de pouvoir", in *Nelle controriforme del potere: generazioni al lavoro*, a cura di Marisa Forcina, Quaderni delle Pari Opportunità, n 11, Milella, Lecce, 2012, p. 23

Dopo aver studiato filosofia all'Università di Bruxelles e poi all'Università di Louvain, ottiene una borsa di studio dal governo francese per continuare i suoi studi a Parigi dove seguirà i corsi di Jean Hyppolite e di Maurice Merleau-Ponty.

Insegna altresì filosofia all'università Saint-Louis a Bruxelles, all'Università di Liegi e all'Istituto superiore di formazione sociale, poi dal 1981 a Parigi al College International de Philosophie e all'Università americana (Centro Parigino di Studi Critici).

Si ricorda qui che le sue prime pubblicazioni sono dei romanzi: *Le jour fabuleux* (Seuil, 1960); *Rose qui peut* (Seuil, 1962); nove anni più tardi, nel 1971 pubblicherà la sua tesi di dottorato con Gallimard, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* entrando pienamente nel *milieu* intellettuale e filosofico francese. (1 capitolo.)

È con tale formazione che Collin diviene femminista, vale a dire come lei stessa sottolinea a più riprese, l'originalità rispetto alle altre femministe nate nel femminismo, è l'aver avuto un percorso letterario e filosofico antecedente.

Originalità che ha a che fare con la sua maniera di pensare, di rifiutare sempre ogni tesi compiuta e prestabilita e preferire il pensiero e la critica come movimento permanente, con il suo empirismo e materialismo che l'ha tenuta lontana dagli accesi dibattiti e lotte a morte teoriche nel femminismo francese, convinta che la verità dei rapporti tra i sessi si definisce in una prassi e non in una teoria e rifiutando dunque ogni metafisica dei sessi.

In un'intervista pubblicata su *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, parlando dei *Cahiers du Grif*, Collin spiega come essi hanno rappresentato un'avventura individuale e collettiva, intellettuale e politica, mobilitando le forze e l'immaginazione attraverso gli anni, un cammino in cui il vissuto e il pensiero si intrecciano costantemente. Un pensiero però attento a non divenire teoria.

Collin distingue con estremo rigore teoria e pensiero precisando che la teoria costituisce una cornice fissa alla quale attenersi, si lega al momento dell'affermazione e non dell'interrogazione e rischia pertanto di trasformarsi in ideologia; il pensiero invece interroga, vuole chiarire, ma non determinare una posizione. Per Collin, la teoria è un *bricolage* transitorio, una scatola degli attrezzi di foucaultiana memoria, un ponte di fortuna che assicura il passaggio, ma non ha la definitività di un edificio, allo stesso modo, all'interno del dibattito del femminismo francese tra differenzialismo e universalismo è attenta affinché non si trasformi in un'alternativa ideologica sterile, ma si dislochi, si vivifichi per non bloccare il pensiero dentro una logica dei contrari.

L'abbandono di ogni postulato metafisico (o naturalistico) dei sessi è il superamento della posizione sia unitaria che duale. Collin parla di una politica dell'irrappresentabile ma anche di una *praxis* dei sessi intendendo con femminismo non un “*devenir homme*” delle donne, una conversione al mondo costituito, ma un lavoro di reinvenzione e delle posizioni sessuate e del mondo comune. Il femminismo è, per Collin, una rivoluzione nella durata, un'insurrezione permanente, non riposa sulla rappresentazione della sua fine, né su una dottrina prestabilita, si pensa e si inventa ad ogni passo, pertanto deve mantenersi come movimento, come azione che si formula e riformula. Il femminismo ha instaurato una politica non metafisica, vale a dire una politica dell'azione permanente. È in ogni momento, in ogni congiuntura storica che tale azione deve essere reinventata, ripensata:

Le mouvement féministe des années 70 a pourtant été soulevé par ce qu'on pourrait nommer aujourd'hui une utopie, mais que personne ne nomma alors de la sorte. Car ce qui soulevait ce mouvement et chaque femme dans ce mouvement, n'était pas perçu ni formulé comme une utopie, mais comme un projet : celui d'un autre monde, qui allait advenir, et qui advenait déjà. L'avantage de ce projet consistait en ce qu'il n'était pas un but lointain, mais déjà une expérience immédiate, qu'il ne dépendait pas de médiations à long terme, incontrôlables, mais connaissait un commencement d'exécution dans la pratique de l'ici et maintenant. [...] L'utopie féministe, si utopie il y eut, ne peut être identifiée avec une idéologie. En effet, elle ne partait pas, comme le marxisme, d'une doctrine mais d'un élan. [...] Elle s'est toujours exprimée dans un mouvement plutôt que dans une représentation¹²³.

Ha a che fare altresì con il preferire sempre il dialogo, nozione che teorizzerà negli anni Ottanta con Hannah Arendt. Collin introduce, e questo verrà analizzato in seguito, in Francia la lettura *gauchiste* di Hannah Arendt facendo pubblicare molti dei suoi testi nella collezione *Littérales* che dirige alle edizioni *Tierce* e le dedica numerosi articoli e il libro *Hannah Arendt : l'homme est-il devenu superflu ?* nel 1999.

¹²³ F. Collin, «Utopie et topographies : le mouvement féministe 70-90», inedito.

Nel 1986, nell'introduzione al numero monografico dei *Cahiers* su Hannah Arendt Collin scrive:

Cet éclairage arendtien de la révolution permet de penser la question du féminisme comme révélateur privilégié et symptôme des temps nouveaux. Car dès son surgissement, à la fin des années soixante, le féminisme est le premier à se démarquer, à ses risques et périls, de la conception socio-économique marxiste de la révolution pour lui substituer une conception plus strictement politique de celle-ci. Car ce qui détermine les femmes à s'insurger, ce n'est pas la pression de la misère, même si leur situation économique est scandaleusement injuste, mais l'absence de droits, l'exclusion du monde commun, le déni de la parole. Le féminisme est le premier mouvement à poser la question politique par excellence, celle de l'absence de droits dans un état de droit. Et c'est fondamentalement la revendication de la liberté qui le travaille, plus que celle de l'égalité comme égalisation. [...] Le travail des *Cahiers du Grif*, à travers bien des chemins divers et des interrogations, a consisté depuis 1972, et surtout depuis le Colloque de la Marlagne en 1983, à dégager la structure proprement politique, au sens arendtien, du féminisme. D'une part, en remplaçant progressivement, comme moteur du rapport entre femmes, l'amour, si souvent et cruellement démenti, par le dialogue. D'autre part, en abandonnant la question métaphysique de la définition du féminin au profit de ce même dialogue pluriel, élargi le plus possible. [...] Le féminisme c'est le droit à la parole politique et le courage de la parole publique. Cet accès au monde public ne s'effectue pas seulement dans la politique. Le monde public c'est aussi, et d'abord, l'élaboration du symbolique : le droit et l'initiative de parler en son nom, de manière à pouvoir nommer avec et pour les autres. Hannah Arendt ici encore, montre remarquablement comment poétique et politique se conjoignent d'une certaine manière car ils instaurent un mode d'apparition qui se fonde sur la pluralité¹²⁴.

¹²⁴ F. Collin, "Introduction: actualité de Hannah Arendt", in *Hannah Arendt*, Les Cahiers du Grif, n. 33, 1986, pp 6-7.

Mio intento è dunque di ricostruire, problematizzare e interpretare l'intera opera di Françoise Collin che attraverso salti, iati, *déplacements*, attraverso quella che lei stessa definisce una cacofonia esistenziale e intellettuale, mantiene tuttavia una coerenza e una logica interna: *écrire* e *agir* senza che la parola "fine" sia mai pronunciata è la chiave di volta del suo pensiero.

Mostrando, altresì, le tensioni tra il suo percorso filosofico e letterario e l'impegno femminista, militante e politico, vedendo come ancora oggi Françoise Collin non smette di pensare e scrivere e reinterrogare il presente a ogni congiuntura.

Nel 1971, anni in cui la scena femminista francese vede dibattiti dolorosi che oppongono teorie e persone o piuttosto posizioni ideologiche¹²⁵, Collin va negli Stati Uniti dove entra in contatto con le femministe americane ed è sedotta e ispirata dal femminismo pratico americano, dai rapporti tra donne che stanno nascendo, dall'affermazione di sé e dal rapporto all'altro/a; è affascinata da uno scenario femminista in cui si fanno cose in comune: creazione di riviste, di gallerie d'arte, vale a dire dalla costruzione anzitutto di uno stare insieme delle donne in cui il pensiero si costituirà dallo stare insieme.

Le féminisme n'est pas une idée: c'est une force. [...] Il faut avoir vu ces Américaines jeunes et moins jeunes organiser une journée sur les discriminations sexuelles dans les manuels scolaires, monter une galerie d'art coopérative, réunir un groupe de travail sur les crèches et garderies, prendre la parole à une commission des *Human rights*, promouvoir la Self Help Clinic, etc, pour comprendre que quelque chose déjà a commencé à changer et que les femmes sont entrées activement dans l'histoire. [...] De sorte que l'on hésite parfois à utiliser le terme de "féministe" qui est attaché à une certaine tradition et à une certaine forme de lutte, le terme de mouvement des femmes, *Women's Movement*, est plus juste¹²⁶.

¹²⁵ Il riferimento è qui alla posizione di L. Irigaray, A. Fouque (differenzialismo o pensiero della differenza) da una parte e alla posizione di C. Delphy e N. Claude-Mathieu, C. Guillaumin (universalismo o femminismo materialista) che analizzerò in seguito.

¹²⁶ F. Collin, "New York des femmes", *La Revue Nouvelle*, 1972, p. 25

È dunque, a partire da tale esperienza, che comincia a pensare ad un femminismo come *praxis*, come pratica, come politica che riposa sulla pluralità dialogale e sulla realizzazione di spazi concreti e di affermazione della singolarità di ciascuna donna.

Rientrata a Bruxelles nel 1973 decide allora di creare una rivista, i *Cahiers du Grif*, la prima rivista femminista in lingua francese in un momento in cui la scena testuale francese era praticamente vuota: *Les Editions des Femmes* avrebbero preso forma qualche mese più tardi, la rivista *Sorcières* due anni dopo, *La revue d'en face*, *Questions Féministes* e i *Cahiers du féminisme* nel 1977¹²⁷. C'erano stati dei giornali: *Le torchon brule* in Francia e *Et ta Soeur?* in Belgio ma destinati ad un pubblico militante.

Scopo della rivista è con una bella espressione di Luisa Muraro, “rimettere al mondo il mondo”, vale a dire ripartire da zero, operare un’epoché husserliana, applicare al sapere dato, contaminato perché patriarcale, una vera e propria sospensione.

Volontariamente la rivista, almeno nella prima serie, è poco teorica e si decide di parlare una lingua *basica*, accessibile a tutte.

La politica non è metafisica né la storia è ontologia, la differenza tra i sessi si traduce in storia determinata, in attualità, in una *praxis*. Dislocare quello che c’è, instancabilmente, senza modelli restrittivi, è ciò che lei chiama “*praxis de la différence des sexes*”. La differenza non è determinata e determinabile a priori come un fatto: è una posta in gioco, un atto, un atto di dislocazione.

Il femminismo, per Collin, non si riduce a mera pretesa di riparare a un’ingiustizia, ma vuole essere la ricostruzione di un comune in cui tutte le donne possono parlare, possono avere accesso anzitutto alla parola; da qui la centralità della testimonianza, nella misura in cui raccontare è pensare e nella narrazione, nelle diverse narrazioni, il pensiero sorge. L’equipe si costituisce intorno a Françoise Collin. Le riunioni che preparano l’uscita dei *Cahiers* sono aperte a tutte. Il tema è fornito, la parola è libera, le riunioni sono registrate e dopo deciptate. Tali riunioni costituiscono il materiale sul quale o a partire dal quale scriveranno i membri del comitato di redazione. La testimonianza è dunque la base della rivista, ma la forza dei *Cahiers* è di trasformare le testimonianze in soggetto di riflessione e di concettualizzazione a servizio del pensiero delle donne e degli uomini che desiderano mettere in questione “*le diffèrend des sexes*”. Questo perlomeno nella prima serie dei *Cahiers du Grif* (1973-1978), anche se retrospettivamente oggi Collin sostiene che si teorizza anche nella parola, ma in ogni

¹²⁷ Per una breve storia delle riviste rinvio a “*Revue féministes*”, in *Où en sont les féministes?*, Les Cahiers du Grif, n. 23/24, 1978, pp. 133-137

caso il progetto resta: la preoccupazione di far nascere e non dirigere poiché intellettuali il pensiero di tutte le donne, per questo motivo non è sempre, necessariamente, vicina ai testi o alle autrici che pubblica.

Il progetto è veramente collettivo: dare la parola alle donne, farle conoscere, confrontare i loro pensieri e opinioni nella loro diversità senza selezionarle o giudicarle. Sono pubblicati, infatti, testi di donne appartenenti a correnti di pensiero differenti e anche di correnti opposte.

I *Cahiers* non sono dunque l'espressione di una corrente, di una scuola. Alcune donne sono conosciute, ma ci sono anche donne che non hanno mai scritto nient'altro. Ciò che interessa è costruire questa scena di espressione e di incontro di donne intorno ad un tema comune che è sempre un tema problematico. I *Cahiers* sono una pratica di dialogo plurale.

Come attentamente sottolinea Marisa Forcina nel testo scritto con Françoise Collin: *La differenza dei sessi nella filosofia. Nodi teorici e problemi politici*¹²⁸, i *Cahiers du Grif* sono il luogo privilegiato dove la cultura e l'elaborazione etico-politica contemporanea sono filtrate dalla sua esperienza e dalla sua sensibilità filosofica.

Rappresentano un luogo di elaborazione teorica significativa tra filosofia ed elaborazioni politiche delle donne, un momento essenziale di dialogo tra ricerca politica, scientifica, storica, filosofica e letteraria. Propongono, altresì, analisi di critica femminista senza offrire modelli precostituiti di un pensare o di un determinato modo di essere donna, ma fornendo aperture nuove partendo dalla propria soggettività sessuata e dalla propria differenza per pensare altrimenti.

Ciò diviene sempre più chiaro nella seconda serie dei *Cahiers* che va dal 1981 al 1997; seconda serie che coincide con il trasferimento di Collin da Bruxelles a Parigi e con la pubblicazione dei *Cahiers* nelle edizioni *Tierce* dove lei stessa, come abbiamo detto, dirige una collana, *Littérales*.

Il primo numero dei *Cahiers du Grif* appare in ottobre del 1973, l'11 novembre dello stesso anno, giorno della seconda giornata delle donne a Bruxelles, sono vendute 1500 copie ed è esaurito la sera stessa e a partire dal secondo numero è distribuito a Parigi

¹²⁸ Cfr. F. Collin, M. Forcina, *La differenza dei sessi nella filosofia. Nodi teorici e problemi politici*, Lecce, Milella, 1997

alla libreria Maspero. Rapidamente, la rivista assume una dimensione internazionale nel mondo francofono¹²⁹.

L'editoriale del primo numero che annuncia altresì il ritmo con cui i *Cahiers* saranno pubblicati, interroga il giovane movimento femminista ponendo la questione “Le féminisme pour quoi faire?”

Il primo editoriale così si apre:

Une revue de femmes. Une revue dans laquelle et autour de laquelle les femmes réfléchissent et s'expriment à leur manière : voilà ce dont nous avons éprouvé un jour la nécessité. Quatre mois plus tard paraît ce premier *Cahier du Grif*. Entre-temps beaucoup de rencontres, de nuits blanches, de courses à la montre, de lettres et de textes, de diners brulés ou absents. [...] Le féminisme est un travail des forces historiques d'abord. C'est aussi une hypothèse de recherche particulièrement féconde aujourd'hui, et qu'il nous incombe d'utiliser. Nous partons sans dogmes, non sans convictions, et nanties d'un bagage souvent inutilisable : nous verrons bien où cette aventure nous mènera et jusqu'où. Et si au seuil de notre travail nous évoquons ici le nom de Simone de Beauvoir c'est que sa pensée demeure à l'horizon de toute réflexion féminine. Nos intérêts seront centrés sur les problèmes de la condition féminine, mais ils ne s'y arrêteront pas. Il n'y a pas de frontières nettes entre ces problèmes et ceux qui concernent la société toute entière. A la limite, nous voudrions seulement faire apparaître le regard des femmes, faire entendre la voix de femmes, dans tous les domaines. [...] L'équipe responsable du GRIF est politiquement et idéologiquement pluraliste : elle est unie par une recherche et des objectifs communs¹³⁰.

Il primo articolo redatto da Françoise Collin e annotato ai margini dalle altre, come pratica propria ai *Cahiers*, è “Féminitude et Féminisme” che ha come ambizione quella di articolare alcuni dei temi nodali del femminismo e proporli alla riflessione e alla discussione. L'articolo è composto da cinque parti: le prime due sono consacrate a un'analisi della situazione delle donne negli anni Settanta e a l'interrogazione delle “evidenze” biologiche; le altre tre parti sono invece dedicate alle possibilità e alle

¹²⁹ Per un'analisi storica dei *Cahiers du Grif* rinvio a M. Denis e S. Van Rokeghem, *Le féminisme est dans la rue. Belgique 1970-1975*, Bruxelles, Politique et Histoire, 1992, pp 133-140

¹³⁰ Editorial, “Le Féminisme pour quoi faire?”, *Les Cahiers du Grif*, n.1, 1973

strategie di cambiamento. Il femminismo non è solamente una forza sovversiva, ma anche una forza propositiva, è un agire politico.

L'articolo è particolarmente interessante come documento storico: Collin inizia a tracciare cosa significa essere donna attraverso l'educazione, il lavoro, il matrimonio, la famiglia, la sessualità. Essere donna, scrive, significa essere certa dalla nascita alla morte di subire una discriminazione basata sulla sola appartenenza sessuale, nell'educazione, nell'istruzione, nel lavoro, nelle relazioni umane, nella sessualità, nel campo politico, economico e sociale. Per alcune donne, sostiene Collin, tale discriminazione viene a sommarsi a quella che subiscono per la loro classe sociale o razza, ma tale discriminazione, che ne è la condizione comune, può chiamarsi *féminitude*.

Essere femminista vuol dire scoprire la realtà di questa condizione e, attraverso questa, fare esperienza della *sisterhood*, della sorellanza. È affermare, continua Collin, che tale discriminazione di cui le donne sono l'oggetto perché donne non avviene per natura, e in particolare per la natura biologica, ma che è costruita e legata a delle forme sociali determinate.

È lottare affinché tale situazione, condizione sia sovvertita e per far sì che le donne assumano la propria esistenza, vale a dire possano scegliersi.

Significa inevitabilmente, sostiene allora Collin, volere un'altra società, e anche se molte donne si dicono soddisfatte della loro condizione, ciascuna sa che c'è una distanza tra la realtà e la coscienza che se ne ha, tra la felicità e la giustizia.

Ed è esattamente una strategia del potere quella di persuadere chi è asservito della sua beatitudine: all'alienazione oggettiva della sua condizione si aggiunge allora l'alienazione del suo sistema di rappresentazione.

Bien sûr, il y a des femmes heureuses, il y a des femmes malheureuses, il y a des femmes heureuses et malheureuses à la fois. Là n'est pas la question. Car le féminisme, au delà ou plutôt dans l'expérience individuelle désigne une condition qui, à travers des variations, comporte une structure commune. [...] Le féminisme arrache les femmes à leur isolement et à leur passivité. [...] La rencontre collective, en évitant le passage par le tiers, rend possible la reconnaissance mutuelle et pose les bases d'une identité jusqu'à présent interdite, en même temps que d'une action¹³¹.

¹³¹ F. Collin, "Féminitude et féminisme", in *Le Féminisme pour quoi faire?*, Les Cahiers du Grif, n. 1, 1973, p. 6

Collin analizza altresì come l'istituzione familiare è nelle nostre società, la cellula di base della riproduzione e della produzione capitalista e si chiede anche: *le sexe est-il biologique?* Interrogando la strumentalizzazione culturale della biologia annuncia tutta la riflessione sui ruoli sociali dei sessi introdotta con il termine *gender* dagli Stati Uniti. Come negare che c'è una differenza tra i sessi, differenza di cui la manifestazione anatomica è considerata generalmente come la più evidente ed è servita come principio fondatore del freudismo? Collin sottolinea allora come il ruolo sessuale non coincide necessariamente con l'anatomia e che quello che si chiama abitualmente il sesso (mascolinità o femminilità) è anzitutto legato all'educazione e alla cultura più che alla biologia.

Ogni essere umano è dotato contemporaneamente di caratteristiche femminili e maschili: è lo stesso Freud a metterlo in luce con il termine di bisessualità; anche se i freudiani insistono, continua Collin, sulla necessità di un'identificazione sessuale dell'individuo affinché possa situarsi nella società, ma tale identificazione non è necessariamente determinata dalla biologia.

Pourtant, on rappellera que, même si les rôles peuvent être joués par chaque individu, indépendamment de son sexe anatomique, il reste que la femme présente des caractéristiques irréductibles. Celles-ci se manifestent d'une part, par une moins grande force physique, d'autre part, par une fonction irremplaçable: la gestation. [...] Or, ce qui lie la femme et l'empêche de se développer, ce n'est pas la gestation elle-même, mais ce qui la suit: l'éducation¹³².

L'ingresso del femminismo sulla scena storica non è l'apparizione di un nuovo attore che viene a inserirsi in una pièce già scritta, ma l'emergenza di un principio sovversivo, volto a costituire un nuovo mondo. Se il femminismo riuscisse, afferma Collin, a imporre i suoi obiettivi, l'impatto non sarebbe quantitativo, ma qualitativo. Due condizioni di base sono richieste per la liberazione della condizione femminile: l'indipendenza economica e l'indipendenza biologica, vale a dire il controllo della produzione e riproduzione.

¹³² Ivi, p. 13

Gli stessi Marx et Engels non forniscono un'indicazione chiara, poiché se essi cercano le radici dello sfruttamento capitalista nell'opposizione economica capitale/lavoro, sostengono anche che la prima forma di sfruttamento e la prima divisione del lavoro si produce tra uomo e donna¹³³.

Si può dunque affermare, sostiene Collin, che lo sfruttamento sessuale è la prima forma di sfruttamento economico e si può pensare anche che la soppressione dello sfruttamento sessuale sia impossibile senza la soppressione delle altre forme di sfruttamento: economico, coloniale, ecc.

Il femminismo, per Collin, non mira a sostituire alla dominazione maschile una dominazione femminile; ciò che vuole è superare un sistema sociale basato sulla dominazione e lo sfruttamento liberando sia la donna che l'uomo dai ruoli che gli sono stati assegnati in nome della loro anatomia per permettere di scegliere in funzione delle loro disposizioni e dei loro bisogni. Tali proposizioni sottolineano l'apporto qualitativo del femminismo nella società. "Le féminisme ne se veut pas un plus ou encore mais un autrement".

Afferma dunque la volontà di sovversione e le soluzioni proposte non possono che essere collettive nella misura in cui "il n'y a de solution que collective et qui touche aux structures mêmes des rapports humaines".

L'intero articolo riposa sull'opposizione tra la *féminitude* (femminilità), condizione di asservimento subita dalle donne e il femminismo che lotta per strappare le donne a tale condizione. La *féminitude* blocca la donna nello spazio privato e la confina in un ruolo riproduttivo, il suo spazio sociale è limitato; il femminismo la fa uscire nello spazio pubblico. La liberazione delle donne è definita come uno strappo dall'isolamento per un'azione collettiva e dunque pubblica.

Tale articolo è significativo nella misura in cui apre la rivista mettendo in gioco una serie di questioni chiave per il femminismo.

È un documento storico del modo di lavoro dei *Cahiers*, ovvero il tener sempre presente le varie posizioni e dislocazioni. Il lavoro del femminismo è, per Collin, quello di "fissurer pour faire surgir, [...] provoquer la rupture de l'homogène".

Il femminismo è azione, decostruisce un mondo tradizionalmente dominato dagli uomini operando "la rupture de l'homogène".

¹³³ Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 2004 e S. Firestone, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo e società tardo-capitalistica*, Bologna, Guaraldi Editore, 1971.

Esige un lavoro di presa di coscienza e un impegno nell'azione. "Le féminisme pour quoi faire" è allora una riflessione epistemologica sul femminismo come politica. Il primo articolo risulta dunque essere un vero e proprio manifesto che pone le basi, il quadro dell'azione.

La specificità propria dei *Cahiers* è, infatti, come abbiamo detto, di iniziare un percorso di riflessione nel movimento femminista evitando di produrre un pensiero unico o di produrre una teorizzazione del femminismo:

Il n'est peut être pas étonnant que plus tard, mon engagement politique féministe se soit d'abord concrétisé dans la fondation d'une revue, *Les Cahiers du Grif*, articulant ainsi agir et écrire, mais aussi singularité et pluralité. A la différence d'autres revues en effet, *Les Cahiers du Grif*, momentanément interrompus au profit de la fondation de l'*Université des femmes* puis repris, n'étaient pas l'expression d'une théorie prédéterminée de la différence des sexes, «universaliste» ou «différencialiste» comme on le disait à l'époque, mais un espace de rencontres et d'expression de femmes différentes et s'exprimant dans leur différences autour d'une thème commun. C'est dans cet esprit qu'ils ont poursuivi leur parution un peu plus tard à Paris, dans une formule plus théorique¹³⁴.

Ancorata nel movimento, è una riflessione teorico-pratica che si costruisce nell'azione e nella decostruzione. Questa modalità è leggibile tanto nella genesi dei *Cahiers du Grif* tanto nel loro funzionamento.

Definiti all'epoca intuitivamente, i termini nei quali sono abbordate le tematiche dei *Cahiers* hanno posto le basi delle ricerche future degli *Etudes Féministes*, divenuti poi *Etudes de genre*.

Collin in *Parcours Féministe* afferma che una pratica interessante per il movimento femminista che non deve considerarsi concluso, ma deve essere visto come guerriglia, come insurrezione, rivoluzione permanente è esattamente quella di problematizzare la polisemia dei *leitmotivs* che hanno attraversato la nascita del femminismo: "*mon corps est à moi*", "*à travail égal salaire égal*", "*le privé est politique*", "*un enfant si je veux*".

¹³⁴ F. Collin, N. Plateau, *De la création littéraire, philosophique et féministe : un entretien avec Françoise Collin*, Bruxelles, Sophia, 2011.

È al ritorno dagli Stati Uniti, come abbiamo detto, dove ha osservato un femminismo pratico e creativo che Collin crea i *Cahiers*.

Sembra che la prima giornata delle donne sia stata il motore dell'impresa. I *Cahiers* sono in gestazione tanto è vero che quasi tutte le protagoniste delle prime pubblicazioni sono implicate o semplicemente presenti in questa giornata. Non tutte però si sono incontrate nello stesso tempo e nello stesso luogo.

Marie Denis, Jeanne Vercheval e Suzanne Van Rockeghem avevano realizzato insieme il *Petit livre rouge des femmes*, veritabile manifesto del femminismo belga. Marie Denis e Françoise Collin hanno partecipato entrambe a "Femmes", del settimanale *La Relève* e hanno contribuito come Eliane Boucquey a *La Revue Nouvelle*.

Françoise Collin incontra Jacqueline Aubenas che manifesta il suo interesse per il progetto dei *Cahiers*, un po' prima dell'11 novembre 1972.

In concreto i *Cahiers* nascono a casa di Françoise Collin. Il primo numero è pubblicato con fondi propri, i *Cahiers* si collocano al margine dell'istituzione, procedono con la volontà di costruire insieme, come dice Collin, fuori dal circuito degli uomini senza attendere che loro autorizzino la pubblicazione nelle loro riviste.

Riflettere dunque tra donne, condividere la scrittura con altre donne, essi sono il prodotto della riflessione e del lavoro di una ventina di collaboratrici regolari intorno alle quali si aggiungono numerose altre collaboratrici. Il gruppo è non misto e si vuole pluralista, composto di femministe storiche e della seconda vague.

È dunque composto di donne intellettuali, ma anche di lavoratrici, donne immigrate, casalinghe.

I *Cahiers*, opera collettiva, sono un supporto all'azione militante, le partecipanti che provengono, come abbiamo detto, da orizzonti diversi sono iscritte nel femminismo in modo differente.

Questa diversità è presente fin anche nella composizione e nel modo di redazione dei *Cahiers*: i temi nascono dalla preoccupazione delle partecipanti ed il contenuto della pubblicazione è il risultato di una discussione che vuole rendere accessibile a tutte la scrittura e le parole delle donne.

Ogni partecipante è invitata a esprimersi a partire dalla propria sensibilità e esperienza, poco conta il suo sapere o le sue competenze in materia. Oltre a questa volontà di liberazione della parola, i *Cahiers du Griff* perseguono un lavoro che supera la semplice condivisione delle soggettività.

Ogni tematica proposta è un campo da esplorare al servizio del femminismo, all'interno del quale teoria e prassi sono mescolate. Al di fuori dell'editoriale, ogni articolo è firmato da una o più autrici, contrariamente a quanto faceva allora il MLF in Francia.

Particolarmente nella prima serie, ogni articolo rende conto delle interazioni ed è annotato dalle differenti lettrici al margine, che occupa quasi la metà della pagina, tale pratica è assolutamente originale e unica, soprattutto se si pensa all'ingiunzione del MLF alla fusione e all'abolizione della singolarità nell'anonimato. Queste note sono altresì delle referenze bibliografiche e testimoniano l'intenso lavoro di riflessione collettiva e dialettica.

Le riunioni preparatorie sono registrate e deciptate dopo dal comitato di redazione, l'esperienza messa in forma di racconto, testimonianza serve sia da materiale bruto alla pubblicazione sia da tappa per la concettualizzazione.

Ogni numero dei *Cahiers* si presenta come un campo da esplorare dove si mescolano creatività, riflessione e militanza. All'intersezione tra base teorica e azione femminista, forniscono nello stesso tempo informazioni di attualità o ancora bibliografia selettiva sui vari soggetti trattati. Non c'è progressione lineare, ogni dossier si presenta come un nuovo cantiere da esplorare.

È possibile distinguere per Jacqueline Brau, per quanto riguarda la prima serie dei *Cahiers* (1973-1978) tre linee di forza: la prima riguarda l'epistemologia e la concezione del femminismo, la seconda la questione inerente la produzione e la riproduzione e la terza inerente il rapporto a sé e agli altri, alle altre.

Tale classificazione può illustrare la dialettica permanente che anima la riflessione di gruppo sul processo individuale di liberazione delle donne e la sua iscrizione in un divenire collettivo.

La prima tematica trasversale concerne dunque l'epistemologia e le concezioni del femminismo. Si tratta del primo e dell'ultimo numero. Le donne dei *Cahiers du Grif* vi definiscono il loro posizionamento e il loro campo di riflessione. Abbiamo poi nove numeri che riguardano la produzione e la riproduzione: lavoro e creazione, salute al lavoro, salute e riproduzione, maternità ed educazione dei bambini (numeri 2, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 16, 17/18). La scelta dei temi e la maniera di trattarli si inscrivono in una permanente interazione tra l'interrogazione individuale e collettiva. Il terzo campo copre il rapporto che Brau definisce come quello del rapporto a sé e agli altri, alle altre. Questi *Cahiers* riguardano il rapporto specifico delle donne al corpo, al linguaggio, alla sessualità e otto dossier vi sono dedicati (3, 6, 8, 12,13, 14/15, 19, 20).

Dunque tra il 1973 e il 1978, sono pubblicati diciannove *Cahiers* (24 numeri) che, possiamo dire, esplorano i differenti campi della condizione femminile: politica, lavoro, violenza, linguaggio, corpo, maternità, omosessualità, creazione.

A la diversité des tons et des niveaux a correspondu et correspond une certaine diversité de positions. Chaque numéro est consacré à un thème, mais aucun n'est résumable en une thèse. Il s'agit plutôt de modulations sur ce thème, modulations dont les dissonances ou même les discordances ne sont jamais estompées. La réalisation de chaque Cahier a constitué et constitue pour nous un progrès, une avancée, et non une synthèse. De telle sorte qu'il nous apparaît plus comme une plate-forme de départ que comme un point d'arrivée. Si travail collectif il y a, c'est un travail qui reste toujours de l'ordre de la collection, ou du spectre. Une recherche est faite en commun qui ne va pas jusqu'à l'abolition des différences. Nous avons tenté de faire apparaître typographiquement ce rapport en assortissant certains articles de notes ou de questions formulées par des femmes qui ne les avaient pas rédigés, dans une colonne juxtaposée au texte continu, en marge, et pour le marginaliser d'une certaine manière, le décentrer¹³⁵.

L'esistenza dei *Cahiers du Grif* viene a colmare una mancanza: l'assenza di costruzione di un sapere e di una teoria femminista nelle università.

La riflessione empirica iniziata all'interno dei *Cahiers* va disegnando con chiarezza il quadro e gli strumenti della ricerca universitaria¹³⁶.

¹³⁵ F. Collin, "Un autre rapport au langage: Note sur l'expérience des *Cahiers du Grif*", in M. A. Macciocchi, Séminaire Paris VIII. Vincennes, *Les Femmes et leurs maîtres*, Paris, C. Bourgeois Editeur, 1978, p. 334

¹³⁶ "Delle pratiche femministe di ricerca cominciano a essere formulate intorno agli anni Ottanta. Hanno due grandi caratteristiche: la pluridisciplinarietà e la soggettività rivendicata con il nome di "rottura epistemologica. Le ricerche di e sulle donne tendono a confondersi. [...] Nel 1982, l'organizzazione del primo convegno nazionale "Femmes, féminisme, recherche" a Tolosa segna una svolta. Il suo successo (800 partecipanti, 144 contributi) attesta lo sviluppo delle ricerche e il bisogno di un riconoscimento: il CNR sostiene l'iniziativa; il Ministero della Ricerca e della Tecnologia e il Ministero dei diritti della donna provvedono a sovvenzionare l'iniziativa. Nel 1983, Yvette Roudy ottiene la creazione di tre posti specifici all'università. Secondo Rose-Marie Lagrave il divorzio strutturale tra femminismo e ricerca è consumato; anzitutto perché il movimento delle donne è sempre meno attivo ma anche perché la strategia dell'integrazione istituzionale ha avuto successo. E accettando le regole del gioco scientifico, i gruppi e gli individui si sono lasciati bloccare nel gioco accettando di prendere i relais dei poteri istituzionali per neutralizzare e normalizzare gli studi sulle donne, spogliandoli della loro forza sovversiva. [...] Così si viene a costituire un femminismo "intellettuale", gli studi diventano una pratica femminista fra le altre, un mezzo per trasformare la condizione delle donne e le relazioni tra i sessi. [...] non c'è poi un accordo

Dal primo numero, come abbiamo detto, i *Cahiers* interrogano: “Il sesso è biologico?”, ponendo così allora la questione del genere e interrogando la costruzione culturale e sociale del ruolo femminile e di quello maschile.

La distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, l’osservazione della loro interdipendenza, l’implicazione del politico nella sfera privata, i legami tra produzione e riproduzione e l’analisi del linguaggio e la creazione femminile sono altrettanti avanzamenti epistemologici e piste di ricerca.

Nel 1978 termina la prima serie dei *Cahiers* con il numero dal significativo titolo: “Où en sont les féministes?”. È il momento dei bilanci, di una riflessione sull’azione fatta in questi cinque anni. Il *Cahier* riunisce un insieme di testi analitici e testimonianze.

Françoise Collin fonda *Université des femmes* che durerà due anni, nel 1981 da Parigi, dove ormai risiede, Collin riprende la pubblicazione dei *Cahiers* beneficiando di un’infrastruttura e di un appoggio nelle edizioni Tierce. I *Cahiers* si elaborano in una prospettiva ora molto più intellettuale e internazionale. Temi affrontati saranno il passaggio dall’insurrezione all’istituzione del movimento femminista negli anni Ottanta, il genere come categoria di analisi storica, la maternità alla luce delle nuove tecniche riproduttive, il problema nucleare, il Libano, la trasmissione, seguiti da numeri monografici su scrittrici, artiste e filosofi/e: Gertrude Stein, Jutta Brukner, Hannah Arendt, Ingegorg Bachmann, Georg Simmel, Sarah Kofman.

Nel 1989 i *Cahiers du Grif* organizzano a Bruxelles il primo convegno europeo sulla ricerca femminista: “Concept et réalité des études féministes”.

In un articolo del 2004 dal titolo “Le féminisme pour quoi faire? Genèse et formes d’un mouvement¹³⁷” Collin vede come le questioni che erano quelle delle femministe degli anni Settanta non hanno perso la loro pertinenza nonostante delle evidenti acquisizioni. I dibattiti recenti e le decisioni prese pongono, in effetti, una questione politica fondamentale: quale mondo comune vogliamo?

minimo sulla definizione di études féministes: si tratta per alcune di studi fatti dalle femministe, per altre, indicano solo l’oggetto studiato, infine per altre ancora può qualificare la griglia di analisi.” C. Bard, “Jalons pour une histoire des études féministes en France. (1970-2002)” in *N.Q.F.*, vol. 22, n.1, 2003, pp. 17-18 (trad. mia).

¹³⁷ Cfr. F. Collin, «Le féminisme pour quoi faire ? Genèse et formes d’un mouvement» in *La Revue Nouvelle*, n. 11, 2004

“Noi non siamo più come le nostre vecchie combattenti; grosso modo noi abbiamo vinto la partita”. Queste parole non sono di una giovane donna di oggi, ma sono di Simone De Beauvoir nel 1946, stessi anni in cui consacra quattrocento pagine ad analizzare tutte le forme di discriminazione di cui è oggetto quello che lei chiama significativamente *le deuxième sexe*. Si comprende così, nonostante alcuni privilegi acquisiti, la questione “Le féminisme pour quoi faire?”.

Ricordiamo che il primo numero dei *Cahiers du Grif* nel 1973 è intitolato appunto “Le féminisme pour quoi faire?” e molte donne non comprendevano tali proteste e in cosa consisteva la loro discriminazione, dichiarandosi soddisfatte della loro sorte.

Slogan come *mon corps est à moi, le privé est politique, à travail égal salaire égal*, provocano sorpresa e choc.

Le donne non erano uguali agli uomini da quando dopo la guerra era stato loro accordato il diritto di voto e il suffragio universale, di cui l’universalità aveva riguardato per lungo tempo i soli uomini?

La protesta femminista mette in luce una struttura di dominazione che attraversa e trasgredisce la frontiera del pubblico e del privato.

In *Parcours Féministe* Collin afferma che la struttura di dominazione, struttura che lega i sessi in maniera gerarchica, formulata o no con il concetto di patriarcato è transtorica e transculturale, presente in tutte le culture e in tutte le epoche storiche. È un invariante, costitutiva dello stato sociale.

Pretendere di sovvertirla, di modificare l’invariante costituisce una rivoluzione e tale questione è stata posta per la prima volta come questione generale negli anni Settanta e non su una questione specifica come l’accesso al lavoro o il diritto di voto. È dagli anni Settanta che questa struttura è identificata come tale in tutte le forme e dunque contestata.

Tale rivoluzione che Collin ama definire permanente presenta una specificità, rispetto alla rivoluzione marxista: da una parte è una rivoluzione non evenemenziale o violenta, ma è nella durata; dall’altra non riposa sulla rappresentazione della sua fine, né su una dottrina prestabilita: si pensa e si inventa ad ogni passo.

C’è nel marxismo una pretesa scientifica volta alla determinazione, sostiene Collin, di un modello speculativamente elaborato, il femminismo non soccombe a questo rischio nella misura in cui è innanzitutto definito come un movimento: il movimento di liberazione delle donne, come un’azione che formula e riformula le sue problematiche,

ma non c'è una rappresentazione a priori né di una società ideale né dei cammini da percorrere per crearla.

Le féminisme est avant tout la mise en oeuvre de notre désir, désir qui passe par la satisfaction de nos besoins. Le féminisme n'est pas un "humanisme". Et même si nous avons pu penser, et si nous pensons encore, que la révolution des femmes entraînera une restructuration sociale bénéfique pour tous, ce n'est pas celle-ci que nous visons d'abord. Le féminisme a la sauvagerie d'un cri, l'évidence d'une marche. [...] La problématique féministe et des féministes préexistant à la fondation des *Cahiers du Grif* a été d'emblée confrontée à la problématique marxiste de la lutte des classes. Cette confrontation nous demeure présente. Parce que la lutte des femmes est une lutte révolutionnaire. Ce qui constitue pour nous une évidence cependant, c'est que la lutte des femmes est théoriquement, pratiquement et stratégiquement, irréductible à ces autres luttes et ne peut être rabattue sur elles, même si elle est leur alliée. Et que c'est aux femmes elle-mêmes qu'il appartient de la mener¹³⁸.

Per Collin, il femminismo ha instaurato una politica non metafisica, vale a dire una politica che non riposa su una rappresentazione definita né dei suoi obiettivi né dei suoi metodi ed è una politica dell'azione permanente. È in ogni momento, in ogni congiuntura che devono essere reinventate, ripensate delle problematiche già affrontate prima. La forza e la debolezza allo stesso tempo del femminismo è di non essere legato ad una dottrina unitaria anche se riposa su un corpus teorico che non cessa di svilupparsi ma non c'è un libro fondatore:

Simone de Beauvoir ne joue pas dans le féminisme le rôle que jouait Marx dans le marxisme. Nous pouvons lire ou relire *Le Deuxième Sexe*, y trouver inspiration et en débattre, mais ce n'est pas notre dogme. C'est un texte historiquement référentiel. Et il y a beaucoup d'autres textes, mais aucun n'est le texte fondateur. Le livre est en quelque sorte à écrire¹³⁹.

¹³⁸ F. Collin, "Un autre rapport au langage: note sur l'expérience des *Cahiers du Grif*", op. cit., p. 338

¹³⁹ F. Collin, Irène Kaufer, *Parcours féministe*, Bruxelles, Edition Labor, 2005, p.18

Il femminismo è, sostiene Collin, pluralità, dialogo proprio perché non c'è alcuna garanzia dell'ortodossia: è un agire plurale e non una fabbricazione conforme ad un modello, concetto che come vedremo Collin svilupperà volgendosi verso Hannah Arendt. È dunque uno spazio politico o di posizioni diverse e persone diverse che si confrontano e anche affrontano senza dimenticare l'obiettivo fondamentale che si è disegnato con il nome "femminismo".

Se è mosso da un'utopia, continua Collin, quest'utopia non è una rappresentazione, ma un'ingiunzione a pensare e ad agire, una *praxis dei sessi*. È mosso dall'urgenza del qui e ora e dalla necessità di ripensare e ridefinire costantemente i suoi obiettivi.

La nozione di femminismo al singolare è pertinente poiché definisce uno spazio di pensiero e di azione concentrato sulla trasformazione dei rapporti tra i sessi: è il punto di giunzione, il punto di riferimento. Si tratta di trasformare un mondo definito da un solo sesso in un mondo definito dagli uni e dalle altre, ma il femminismo è plurale nella misura in cui dagli inizi è nutrito da differenti posizioni tanto quanto alla definizione stessa di differenza dei sessi e del suo statuto tanto quanto alle strategie politiche da adottare per trasformarlo.

È un'insurrezione permanente, teorica ma anche politica. C'è una costruzione sociale dei sessi e del loro rapporto e questa costruzione è organizzata in termini di potere attraverso le diverse forme storiche e culturali, private e pubbliche, nella società. Il femminismo contesta quello che è stato definito come un invariante e ingaggia una rivoluzione non violenta, ma fondamentale dei rapporti umani. Tale rivoluzione è sempre riattraversata dalla contestazione della normatività eterosessuale: si tratta di due problematiche differenti, ma che si interrogano reciprocamente.

La nozione di "costruzione sociale dei sessi" o di genere è spesso utilizzata senza essere, per Collin, sufficientemente analizzata e rischia di essere mal compresa. In effetti, non è la costruzione in quanto tale o il genere, vale a dire il carattere culturale delle loro forme e delle loro relazioni, che è contestato: il femminismo non mira a realizzare "uno stato di natura" o un "naturalismo compiuto" secondo i termini di Marx, ma contesta la forma gerarchica assunta da questa costruzione.

Il suo obiettivo è sostituire ai rapporti gerarchici dei sessi dei rapporti di uguaglianza: ma uguaglianza a cosa? Si tratta, per le donne, di allinearsi sul mondo così com'è stato definito secolarmente dagli uomini, di divenire degli uomini come gli altri o di promuovere un altro mondo, ridefinito in nuovi termini?

Si tratta di un processo di assimilazione, d'altronde impossibile, ai valori stabiliti, o di un movimento di trasformazione di questi ultimi che conduce a una ridefinizione dei sessi e delle sessualità? Questi due obiettivi sono entrambi presenti nell'azione e nella rivendicazione.

Nous allons, non vers ce qui est déjà, mais vers ce qui n'est pas encore, vers un monde dont nous n'avons pas la représentation a priori mais que nous construisons dans la diversité de nos actions, dont nous prenons le risque, sans garantie. C'est ce qui caractérise la révolution des sexes – elle est sans modèle, ni historique ni doctrinal – et c'est ce qui donne son sens à la notion de politique qu'elle met en jeu : non pas la réalisation d'un plan, mais le fraying du nouveau dans les différentes conjonctures. Au-delà d'une critique du monde établi, il faut constamment en effet «prendre une décision», corriger les effets pervers de ce qui était apparu comme un progrès, redéfinir la forme des enjeux¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Ivi, p. 21

2.2 Du ceci (n') est (pas) mon corps, Le corps se rebiffe au Mon corps est à moi.

“Exalter l'éphémère dans les replis de notre corps, dans les traces de notre passage” A. S

Si vogliono qui analizzare alcuni temi chiave che segnano il femminismo e che sono affrontati nei *Cahiers*: il corpo, il linguaggio e la politica, la maternità-generazione, il passaggio dall'insurrezione all'istituzione, in altre parole l'istituzionalizzarsi del movimento in studi femministi e studi di genere poi, ricostruendo la posizione di Collin. Come abbiamo detto, uno dei temi che hanno mobilitato il movimento femminista degli anni Settanta è il corpo, “*mon corps est à moi*”: la rivendicazione della depenalizzazione per l'aborto, insieme ai dispositivi di dominio e della maternità costituisce uno dei punti chiave del movimento poiché tocca una dimensione dell'esperienza dove si afferma nel modo più radicale la differenza tra uomini e donne. Il terzo numero dei *Cahiers* ha come titolo: *Ceci (n') est pas mon corps*¹⁴¹.

¹⁴¹ «Pourtant ma première rencontre en quelque sorte avec ce qu'on peut appeler l'art féministe avait eu lieu dans les années 70, en Californie, lors de la découverte éblouie de la *Dinner Party* de Judy Chicago qui, dans son dispositif triangulaire élevait les femmes à la sacralisation non pas de la dernière Cène, mais de leur première Cène. «Ceci est mon corps» annonçait-elle (et c'est le titre que je devais donner au troisième numéro de *Les Cahiers du Griffy* ajoutant cependant l'hypothèse de la négation: «Ceci n'est pas mon corps» ce qui donnait finalement «Ceci (n') est (pas) mon corps»). Art critique certes, car on ne pouvait éviter de penser à une mimétique décalée de la dernière Cène évangélique, mais où la critique était transcendée par une affirmation somptueuse». F. Collin, «Art des femmes et/ou art féministe ? Les filles de Beauvoir et/ou de Duchamp», inedito.

E sempre a proposito dell'arte femminista e della centralità del corpo, scrive Françoise Collin, in un articolo dedicato all'artista polonese Alina Szapocznikow: «C'est en effet en se concentrant sur ce qu'il y a de plus unique -le corps- que, paradoxalement, l'artiste dit le commun. C'est en répondant à l'injonction du plus intime, qu'elle rejoint non seulement l'universel, mais la tragédie collective. Et c'est en travaillant la matière la plus moderne, le polyester ou la plastique, qu'elle traduit et célèbre la matière primordiale: la chair. On peut rattacher sa démarche à celle d'un certain nombre de femmes artistes de la même génération – qui n'ont pas nécessairement traversé les mêmes tragédies historiques – et dont l'œuvre consiste pourtant dans une mise à distance et/ou une ré-assomption ou recreation du corps, de leur propre corps, non plus comme corps glorieux tel qu'il est illustré et configuré par l'impératif social, la mode, et le désir de l'autre, mais le corps vulnérable, présent sans représentation, le corps fait, défait, par la maladie ou par l'âge. Il faut en effet souligner que, sans s'être concertées, de nombreuses femmes artistes de cette génération - qui est la première à s'affirmer en nombre sur la scène de l'art - ont pris leur propre corps comme objet ou comme motif de leur création. Femmes d'origines diverses et qui vont

Perché il corpo? Perché non il corpo? Con queste domande si apre l'editoriale. È nel rapporto che noi intratteniamo con il nostro corpo, nel modo in cui è strutturata la sua relazione all'altro, al mondo che si radica e si perpetua il sistema di dominazione di cui siamo l'oggetto. Analizzare tale rapporto per modificarlo è fare un atto positivo di liberazione. Liberazione delle donne e liberazione *tout court*, poiché non c'è rivoluzione che non sia legata a una modificazione profonda della pratica delle relazioni. La rivoluzione, che nella prospettiva marxista era una rivoluzione economica, legata alla sfera della produzione ora non è più sufficiente, la rivoluzione è anche rivoluzione libidinale¹⁴².

traiter ce motif dans les registres les plus divers: on pense à Gina Pane, à Carolee Schneeman, à Cindy Sherman, à Orlan, à Jana Sterback, à Kiki Smith, à Ana Mendieta, à Mona Hatoum, à Hannah Wilke, et à tant d'autres. Alina Szapocznikow prend place - sans le vouloir ou le savoir - dans ce courant international. Au moment où de nombreux artistes polonais - ses amis- résistent à l'impératif de l'art réaliste socialiste par l'abstraction ou le surréalisme (Tchorzewski, Stern, Fangor) Szapocznikow affirme ainsi, une autre rapport au réel, dans une autre affirmation du *cogito* fondateur: "j'ai-je suis mon corps". Mettre le corps au centre de son travail n'est pas virer à l'érotique, du moins au sens habituel du terme. Sans doute, quelques éléments érotiques - stricto sensu- viennent-ils illustrer cette découverte: l'une ou l'autre représentation phallique - dont se joue si allègrement sa contemporaine Louise Bourgeois - sont présents dans son œuvre, sur un mode ludique. Et plus particulièrement, le corps juvénile de son fils. Mais plus nombreux sont les éléments de la décomposition, voire de la terreur qu'inspire la chair. Telles ces tumeurs personnifiées, têtes aux yeux clos jetées sur un lit de pierraille dans un bac. L'érotique atteste en tout cas rapidement de son rapport avec la mort. Rapport qui lui est rappelé dans son expérience singulière par la maladie, mais qui renvoie peut-être à un refoulé de sa mémoire, celui, collectif, des camps nazis où elle fut enfermée avec sa mère et témoin d'une horreur dont curieusement, elle ne parlait pas, ou qu'elle déniait. On peut se demander si ce n'est pas quand elle concentre son travail sur la subjectivité du corps, la plus intime, qu'elle rejoint de la manière la plus convaincante l'expérience collective de son époque, celle d'une mémoire autrement indicible. Le cancer qui ronge et dissout les tissus renvoie à cet autre cancer propagé autrefois par le nazisme. Le corps glorieux révèle le corps torturé. Quelque chose de l'inhumain grossit dans l'humain. On ne peut s'empêcher de confronter ces matières qui coulent, chair et plastique, dans le moment de la fusion. Le corps, réduit peu à peu à la tumeur, dément le corps glorieux de la féminité convenue, et renvoie au corps historique de l'immolation. Cette conjonction du plus intime avec le plus collectif, et du plus singulier avec le plus universel qui fait de l'œuvre d'Alina Szapocznikow une œuvre qui dure, et qui importe" F. Collin, "Ceci (n')est (pas) mon corps", in *Alina Szapocznikow. Documents. Works. Interpretations*, intervento, maggio 2009, Museo Arte Moderna, Varsavia.

¹⁴² Cfr. J-F Lyotard, *L'économie libidinale*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974

L'inclination de certaines artistes à mettre en scène le corps et leur propre corps, comme ce fut le cas dans les années 70, et comme cela semble se réactiver aujourd'hui, est précisément d'affronter la mince frontière où zoê devient bios, où viande devient chair, et chair devient corps, sans jamais trancher cependant. Ces artistes passant et repassant sur le corps disent l'âme-corps, l'âme-chair, et même l'âme-viande, sans cesse rachetée, tirée des enfers (et des ciels): la longue marche d'Eurydice échappant au regard d'Orphée. "Ceci est mon corps. Ceci est mon sang": les paroles christiques sont dites et redites à travers les siècles et les oeuvres. Et les femmes, élevant à leur tour le morceau de pain qui est leur morceau de chair, les prononcent. Car "ceci est" et "ceci n'est pas", mon corps, comme proclamait prémonitoirement dans son titre le deuxième numéro des *Cahiers du Grif* en 1974, associant dans la même phrase, affirmation et protestation. C'est pourquoi sans doute nous n'en aurons pas fini de si tôt de la parole eucharistique des femmes allant récupérer leur corps et ceux de leurs enfants, par pièces et morceaux à la boucherie des tueurs, des docteurs, et des modélistes, des bordels, des laboratoires et des podiums, et, stupéfaites, l'élevant en son état à la lumière du visible. Mais le passage par le corps n'est qu'un des modes de réouverture du monde. Et toute artiste, aussi étrangère qu'elle soit aux enjeux du féminisme, à sa propre spécificité de femme, ou à la question du féminin, fait acte de présence et de présentification de l'espace et du temps. La pensée sensible se fraye aujourd'hui des chemins multiples dans la création¹⁴³.

Françoise Collin scrive in questo numero "Le corps v(i)olé"¹⁴⁴ in cui articola criticamente lo statuto del corpo femminile. Quando si parla di *corps v(i)olé*, afferma Collin, si parla della violenza fatta al corpo in ogni manifestazione dell'esistenza, violenza che mutila le donne così come anche gli uomini, paralizza l'esercizio del loro desiderio, deteriora il loro rapporto, ma tale violenza è più grave per le donne.

¹⁴³ F. Collin, "Visibilité et représentation", in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Paris, Fus Art, 1999, pp. 23-24.

¹⁴⁴ Cfr. F. Collin, "Le corps v(i)olé", in *Ceci (n') est (pas) mon corps*, Les Cahiers du Grif, n. 3, 1974

Lo sfruttamento del corpo più evidente e sottolineato universalmente è, da Marx in poi, quello il corpo subisce come corpo produttore. Nella società industriale, il corpo del lavoratore non è considerato che come una fonte di energia, plus-valore. Ogni giorno, tutta la vita del lavoratore, manuale o intellettuale, è assorbita dall'imperativo della produzione, il tempo libero serve per riprendere le forze e per il consumo irrazionale dei beni prodotti. La mobilitazione esclusiva o quasi esclusiva delle energie in vista della produzione devia gli uomini non solamente dal godimento – poiché la consumazione non si identifica con il godimento –, ma devia dalla stessa capacità di godere. Il corpo è visto come nuovo punto d'interazione, soglia, campo di intersezione di forze materiali e simboliche. Il corpo non è un'essenza e perciò non è un destino anatomico: è un posizionamento, un campo di sperimentazione. Di conseguenza, la strategia di ripossedere il corpo messa in atto dal femminismo mira a elaborare forme alternative di sapere e di rappresentazione del soggetto.

C'est dans l'épreuve de son propre corps, dans le rapport premier que son corps noue avec le monde et avec les autres – un rapport de peau – que la femme trouve la marque de sa proscription. Proscrite parce que prescrite, marquée comme on marque une bête qui "appartient", située dans l'ensemble des rapports, des échanges comme une marchandise. (Mais toujours étrangère aussi à cette proscription, tout entière insurgée, opposant à ce qui la fait taire un chant immémorial.)¹⁴⁵

In ogni cultura, continua Collin, in ogni epoca si trovano delle pratiche volte a marcare fisicamente la donna, a costringere il loro corpo in maniera puntuale o duratura per assoggettarle, per ricordare che il corpo delle donne appartiene all'altro dunque deve conformarsi al suo volere. Il segno più evidente, afferma Collin, della violenza specifica fatta alle donne è lo stupro (*viol*), che alcune non esitano a considerare come lo schema fondamentale di ogni rapporto sessuale. Se sono degli uomini che violentano le donne e non l'inverso, è inutile cercare spiegazioni in qualche destino biologico, si trova piuttosto qui il fondamento nella struttura di dominazione che determina il loro rapporto.

¹⁴⁵ F. Collin, "Le corps vi(o)lé", in op. cit., p. 9

La profonda motivazione dello stupro rimanda all'aggressività e alla volontà di dominazione che è alla radice dei rapporti umani nella nostra società. Violentare non è soddisfare un'esigenza di piacere, ma un bisogno di dominazione. La gestazione e la messa al mondo inoltre, che sono appannaggio delle donne e avrebbero dovuto essere fonte di ricchezza, sono state da sempre pretesto per l'affermazione della loro dipendenza.

Se tale è lo schema fondamentale del corpo femminile, sostiene Collin, il corpo della donna è sfruttato tre volte: come corpo produttore in quanto la donna che lavora è sotto pagata, come corpo riproduttore perché fornisce senza alcuna contropartita i figli di cui la società ha bisogno e ciò senza che gli sia stato riconosciuto fino ad oggi di decidere dell'opportunità della sua riproduzione (resistenza alle misure anticoncezionali, interdizione dell'aborto), e come oggetto sessuale.

Come uscirne, si chiede allora Collin? Attraverso l'accettazione di sé come corpi desideranti, poiché il desiderio non è il bisogno, è forse il contrario. L'altro arriva nella libertà e non come condizione di esistenza. *Ceci est mon corps: donné, désirant.*

In "Le travail c'est la santé", undicesimo numero dei *Cahiers*, Collin scrive uno splendido articolo: *le corps se rebiffe*¹⁴⁶ in cui s'interroga sul corpo al lavoro, vale a dire sullo statuto e sulla qualità esistenziale del lavoro per vedere la resistenza del corpo delle donne. La valorizzazione del lavoro, ricostruisce storicamente Collin, va di pari passo con l'ideologia del progresso che compare nel XVIII secolo. È senza dubbio Hegel che comincia a formularlo e che ne sottolinea i pericoli con la nozione di alienazione, che riprenderà il giovane Marx. Per Hegel, il lavoro è esteriorizzazione, rompe con l'immediatezza dell'accordo di sé con sé. Lavorare, è strapparsi da quest'accordo, uscire da sé per andare verso l'altro, trasformare le cose, modellarle in oggetti che porteranno il segno del soggetto che si riconoscerà alla fine del processo. Lavorare è divenire se stesso, fuori di sé, attraverso la mediazione. Lavorare è conoscersi. Questo è il processo ideale del lavoro, ma accade qualcosa nel lavoro: il lavoratore, passando attraverso le cose, gli oggetti, si perde e non si ritrova più.

¹⁴⁶ Cfr. F. Collin, "Le corps se rebiffe", in *Le travail c'est la santé*, Les Cahiers du Grif, n. 11, 1976

Il passaggio nell'altro, continua Collin, non è allora un mezzo di ritorno a sé, ma una pura e semplice perdita di sé nella pietrificazione degli oggetti. È l'alienazione, vale a dire il divenire estraneo a sé.

Per il giovane Marx, analizza Collin, c'è alienazione del proletario (lavoratore) che vende la sua forza lavoro al proprietario dei mezzi di produzione, fornisce lavoro il cui valore non gli torna mai e in cui non può ritrovarsi. Alienazione ancora perché il mondo, la società che elabora non è la sua: non controlla nulla e non può dunque riconoscersi. Fornisce il lavoro, ma non è padrone della condotta né dell'orientazione di questo lavoro e l'oggetto prodotto è ben presto trasformato in merce, in valore di scambio, vale a dire in un'unità astratta, quantificabile, misurabile con il denaro. Intrappolato in un mondo in cui tutto si trasforma in merce, il lavoratore stesso diviene una merce¹⁴⁷.

L'aspetto dell'alienazione più commentato, sottolinea Collin, è senza dubbio la trasformazione in merce delle cose e degli esseri umani nella società industriale, il denaro è il significante principale della pratica capitalista come il fallo è il significante della pratica psicoanalitica. La società detta dei consumi, non contraddice in nulla tale descrizione e Braudillard mostra come gli oggetti non si consumano nel loro uso, nel loro godimento, ma funzionano come segni che servono per marcare le differenze, e sottolineare le differenze sociali.

¹⁴⁷“Il proletariato è la merce che si scopre merce, e per ciò stesso si distingue da questa, rifiuta le leggi “eterne” dell'economia politica, scopre sotto le pretese “cose” i “processi” che esse mascherano, la dinamica della produzione, totalità sociale, sociale come “produzione e riproduzione di se stesso”: il proletariato è “un'intenzione di totalità” o la “totalità in intenzione”. [...] La missione storica del proletariato che è negazione assoluta delle classi e istituzione di una società senza classi, è in pari tempo una missione filosofica di avvento della verità. [...] Il proletariato si compie soltanto quando si sopprime e quando, conducendo sino in fondo la lotta di classe, genera la società senza classi. [...] La coscienza di classe non è, nel proletariato, stato d'animo o conoscenza e non è neppure un'idea del teorico; è una prassi.[...] La prassi è la condizione comune a tutti i proletari, il sistema di ciò che essi fanno in ogni ordine di azione. [...] La società senza classi è ancora da fare, non è già fatta, la politica rivoluzionaria non può risparmiarsi questo momento in cui rischia un passo nell'incognito, poiché vuole mettere al potere il proletariato come negazione del capitalismo e superamento di se stesso. La verità del marxismo non è dunque quella che si attribuisce alle scienze della natura, ossia la rassomiglianza tra un'idea e “un ideato” esterno, è piuttosto non-falsità, il massimo di garanzia contro l'errore che degli uomini possono richiedere e offrire. Il teorico e i proletari debbono fare una storia dentro la quale il marxismo si trovano: sono dunque insieme soggetti e oggetti della loro impresa e questo crea loro una possibilità simultanea di capire la storia, di trovarvi una verità.” M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955; trad.it, *Le avventure della dialettica*, Milano, Mimesis, 2008 pp. 247, 253, 256, 260.

Due dimensioni principali dell'alienazione interferiscono costantemente: da una parte l'alienazione indica la dipendenza del proletario al capitalista (o meglio al capitale), d'altra parte indica la dipendenza di tutti i membri della società al feticismo delle merci. A fianco di questa lettura critica della nostra società seguendo il pensiero hegel-marxista, centrato sulla nozione di alienazione, vi è un'altra, continua Collin, che deriva da Freud ed è centrata sulla nozione parallela e differente di repressione.

A differenza di Hegel e Marx, Freud definisce l'uomo all'inizio, non attraverso la mediazione, il lavoro, ma attraverso il piacere: il principio di piacere è prioritario. Senza dubbio, il piacere immediato è in un certo qual modo sempre già rimosso (rimozione originaria o castrazione) ma ciò non impedisce che esso resta nell'orizzonte del pensiero freudiano. Ciò che è primaria, è senza dubbio la libido che cerca la sua soddisfazione e riconoscimento nel rapporto al seno materno, ma questa soddisfazione è presto negata, contrastata dal principio di realtà incarnato dalla legge paterna. La repressione che si impone, la negazione di questo godimento è ciò che consente un godimento altro, dislocato, allargato. La perdita del seno materno è necessaria all'elaborazione della relazione sessuale adulta (genitale per Freud che non sfugge a una condizione normativa della sessualità). Descrivendo, sostiene Collin, questo processo come ineluttabile, sul piano dell'elaborazione dell'individuo e della società, Freud sottolinea che quest'ultimo costituisce una dura prova per l'uomo e sottolinea l'enorme prezzo, calcolato in termini di rimozione, pagato per questa elaborazione, ma se gli uomini accettano di pagare tale prezzo, è perché in loro, sostiene Freud, inscritta nella libido c'è un istinto di morte. La vita non è altro che una lunga deviazione verso la morte, la lenta edificazione della morte. Raccogliendo questo schema di pensiero, Marcuse ne accentua il carattere storico, questo prezzo esorbitante è pagato non da una società qualsiasi, ma dalla civiltà occidentale che esercita una repressione ineguale sulla libido: ciò che pesa non è la repressione inevitabile sul piacere originario, imposta dal principio di realtà, ma una repressione supplementare propria alla sua organizzazione e imposta attraverso il principio di rendimento che la comanda e che è essenzialmente mortifera.

Noi troviamo dunque, sostiene Collin, nell'eredità di Freud e di Marx, una denuncia del carattere oppressivo del lavoro ovvero del lavoro produttivo nella società capitalista. Marx, analizza chiaramente lo sfruttamento di una classe da un'altra, o del lavoro dal capitale, mentre Freud lascia intendere che il lavoro non è la prima definizione dell'uomo, ma nello stesso tempo giustifica teoricamente la repressione del desiderio

(come giustifica l'assoggettamento delle donne) nel quadro della famiglia borghese e della società industriale. Deleuze e Guattari mostrano allora come Freud, dopo aver evidenziato il carattere dinamico delle energie libidinali, le riduca nella struttura familiare che è contemporaneamente il germe e il riflesso di un'organizzazione sociale repressiva basata sui rapporti d'autorità e di dominazione, su rapporti di potere. La famiglia, insegnando al bambino a sottomettersi e a rinunciare ai suoi desideri, lo prepara al suo ruolo nella società.

Riduce le sue energie e le forze nel solo senso della contabilità economica, per Deleuze e Guattari l'energia libidinale non ha a che fare con il negativo, il godimento è al presente, è la presenza stessa, dappertutto, immediatamente e la sua rimozione non è null'altro che la sua distruzione. E il concetto di mancanza (castrazione, rimozione) rassomiglia a una trasposizione scientifica della religione: l'interdizione dell'incesto determina e simbolizza l'interdizione del piacere immediato che è il piacere del rapporto alla madre, il materno, il femminile, legato al piacere immediato è il pericolo maggiore per il buon funzionamento di una società produttrice.

Le donne, sostiene Collin, sono eminentemente vittime del processo distruttivo della repressione, sconfitte fin nel movimento di procreazione che è trasformato in riproduzione, così come nel movimento di produzione esse sono doppiamente produttrici, doppiamente repressi nel loro corpo, nel loro desiderio. È dunque nel corpo delle donne e più precisamente in quello delle donne che lavorano che si situano le chances di una trasformazione sociale che non si accontenta di un aumento del salario, né lo stesso di un'appropriazione collettiva dei mezzi di produzione, ma una trasformazione che vuole instaurare in maniera nuova la relazione vita-lavoro e sovvertire l'ordine delle priorità. Non si tratta, sostiene Collin, di moltiplicare le leggi di protezione in favore delle donne in un sistema che resterebbe quello che è, ma di sovvertirlo. C'è nella congiuntura storica attuale una rivendicazione specifica delle donne alla quale possono unirsi anche gli uomini. Tale rivendicazione, continua Collin, è essenzialmente basata sulla struttura del tempo che è stata elaborata dalla nostra civiltà: al tempo meccanico totalmente quantificato si oppone il tempo ciclico, aperto, intensivo. In effetti ogni teleologia occidentale è basata su una temporalità dell'eterno ritorno, il presente è sospeso a profitto del futuro, si rinuncia all'immediato, passando per la mediazione, vale a dire per la negazione, in ciò consiste d'altronde il lavoro produttivo; invece è proprio del godimento e del desiderio di iscriversi nel presente, un

godimento rinviato si dissipa. L'azione rivoluzionaria così come le donne la intendono non è mai riducibile ad un'acquisizione, né ad un insieme di rivendicazioni puntuali: è un'insurrezione permanente, una lunga marcia.

Il femminismo, per Collin, è dunque dell'ordine del movimento piuttosto che delle definizioni o teorie e l'originalità assoluta e sovversiva del pensiero di Collin è di aver fatto della differenza dei sessi un agire, non più dell'ordine di ciò che è constatabile e analizzabile, ma di ciò che è trasformabile.

In un saggio del 1992, "La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia" in *Storia delle donne. Il Novecento*, Collin scrive che il contributo del marxismo al problema della differenza dei sessi è costituito nel porlo in termini storico-politici, e, come si sa, il politico ha le sue radici nella sfera economica.

Lo statuto delle donne è il risultato di un processo di dominio, che si regge sullo sfruttamento, il quale può e deve essere superato. La lotta dei sessi è, in questa prospettiva, strettamente legata alla lotta di classe e ne rappresenta la forma fondamentale. "Il primo conflitto di classe si manifesta nella storia coincide con la nascita dell'antagonismo tra uomo e donna all'interno dell'unione coniugale, e la prima oppressione di classe con l'oppressione del sesso" scrive Engels.

Si tratta di rovesciare contemporaneamente il capitalismo e la famiglia, considerati le roccaforti del potere borghese. Tale assimilazione della classe e del sesso presenta tuttavia qualche difficoltà. In effetti, se si può parlare di una formazione storica del dominio del capitale sul lavoro, più problematico è parlare di una formazione storica del dominio dell'uomo sulla donna, poichè questa sembra estendersi ai tempi e ai luoghi più remoti. L'ipotesi provvidenziale di un primitivo stato matriarcale, proposta da Bachofen, sebbene contraddetta in seguito, consente perlomeno di dare un inizio al patriarcato e di auspicarne la fine. Questa fine non deve tuttavia consistere in un ritorno al matriarcato, ma piuttosto nella dissoluzione completa della cellula familiare e, più in generale, di tutte le organizzazioni private che oppongono resistenza all'ideale collettivista. Il comunismo sarà così il superamento del capitalismo e insieme del patriarcato, in una società liberata da qualunque distinzione di classe e di sesso, e pienamente egualitaria. La donna quanto l'uomo ha diritto allo sviluppo e al libero uso delle proprie forze e, come l'uomo, deve avere la libertà di disporre di se stessa. La causalità di essere nata donna non può cambiare nulla, e per quanto la posizione della donna sia simile a quella dell'operaio, la donna è il primo essere umano caduto in servitù.

La donna divenne schiava prima ancora che lo schiavo esistesse. Qualunque dipendenza, qualunque oppressione sociale ha origine nella dipendenza economica dell'oppresso per opera dell'oppressore. In tale condizione si trova la donna sin dai tempi primitivi, come lo dimostra la storia dello sviluppo della società umana. Libero uso delle proprie forze significa allora innanzitutto avere la possibilità di dedicarle alla produzione. Per fare questo, la donna deve essere liberata dai compiti casalinghi, Bebel non pensa tuttavia, analizza Collin, che questi possano essere condivisi con gli uomini, egli conta piuttosto sul progresso tecnologico (la meccanizzazione) e la collettivizzazione. Se la distruzione della famiglia ha avuto come prima conseguenza di consentire alle donne di investire maggiormente nella vita sociale e professionale, essa ha come corollario la libertà sessuale fino a quel momento appannaggio degli uomini.

L'amore libero, la libera disposizione del proprio corpo sono valori ostinatamente perseguiti, ad esempio, da Alexandra Kollontai¹⁴⁸, in un'epoca in cui la contraccezione è quasi inesistente. In questo modo avviene la congiunzione dei diversi registri determinanti per la libertà delle donne: quello della famiglia, quello del lavoro e quello della libido.

Tuttavia, il pensiero marxista successivo e soprattutto il comunismo reale, abbandoneranno rapidamente l'obiettivo della dissoluzione della famiglia e della liberazione sessuale, per concentrarsi interamente sull'unico fronte dei rapporti di produzione. Tale assoggettamento, continua Collin, della liberazione all'ordine produttivo se pure non più capitalista, sarà l'oggetto della critica degli eredi di Marx, in particolare Deleuze, Guattari, Lyotard, almeno per quanto riguarda un momento della loro produzione. Essi rifiutano di concepire la rivoluzione come sottomessa alla repressione da parte di qualsivoglia ordine sociale produttivista o ad una "edipizzazione". Del patrimonio psicoanalitico è possibile salvare, sostiene Collin, il primato del desiderio come ciò che muove gli uomini e la società. Va rifiutata invece la riduzione della libido alla sua codificazione edipica, intesa come imperativo sociale. Nella dottrina e nella pratica psicoanalitica, infatti, l'effetto liberatorio della scoperta freudiana è stato ridotto all'adeguazione ad un reale considerato non come storico, ma strutturale e intangibile.

¹⁴⁸ Cfr. A. Kollontai, *Marxisme & révolution sexuelle*, Paris, Maspero, 1979

In un certo modo esiste una contraddizione, all'interno di questa dottrina e di questa pratica, tra l'affermazione del carattere polimorfo della libido e la sua riduzione a un sistema di funzionamento determinato. La contraddizione è denunciata, sostiene Collin, in due opere apparse in Francia, rispettivamente nel 1972 e nel 1974, che testimoniano in modo esemplare lo spirito degli anni Settanta che vedrà sorgere il movimento femminista: sono *L'Anti Edipo* di Deleuze e Guattari da una parte, e *L'economia libidinale* di Lyotard dall'altra.

Secondo questi autori, analizza Collin, non esistono soggetti, identità desideranti, ma macchine desideranti, una superficie libidinale, un godimento sessuale che de-struttura e sovverte costantemente il dato, distrugge le esperienze acquisite, le gerarchie, i valori, nascondendosi nelle pieghe più inattese, compresa la servitù o la sofferenza: è il desiderio in quanto tale la sovversione ultima per il suo carattere non codificabile, ingovernabile e l'economia politica è anzitutto un'economia libidinale.

Se nel *Corps se rebiffe* l'attenzione della Collin è eminentemente politica, in *Les bords*¹⁴⁹ riprende la questione del godimento femminile, l'*encore* o l'*en plus* di Lacan. Il modo in cui il godimento femminile è trattato nel discorso abituale della bipartizione del maschile e del femminile che si traduce con le coppie: natura/cultura; materia/forma; reale/simbolico/ oggetto/soggetto.

La sessualità maschile è discorso (fallico) laddove la sessualità femminile è sensazione pura. Opposizione che le donne stesse e le femministe in particolar modo hanno spesso ripreso. “Cosa vuole una donna?” si domanda Freud e “Di cosa gode una donna?” continua Lacan, dando per scontato, una volta per tutte, che di tale godimento la donna non sa nulla. Parlare in maniera discorsiva del godimento femminile non è, per Collin, senza effetti sulla pratica. Se si pensa in termini dialettici, ovvero in termini di reciproca influenza del reale e del simbolico o in termini di mimetismo, ovvero adozione del gioco dei ruoli, un rapporto si instaura tra il discorso e la pratica delle donne chiamate a conformarsi a tale immagine. Con la liberazione sessuale la donna ha conquistato, ricostruisce Collin, non il diritto, ma il dovere del godimento. Tale dovere ha prodotto per le donne un'angoscia che equivale all'impotenza maschile.

¹⁴⁹ Cfr. F. Collin, “Le bords”, in *Jouir*, Les Cahiers du Grif, n.26, 1983

Le donne allora si gettano a corpo perduto nella corrente della libido disperdendo le loro energie in modo ripetitivo, investono nel sesso come hanno investito nella maternità, dilapidate come corpo materno e come corpo di amante, senza misura e senza riserva. Rispettano perfettamente il contratto in un dono illimitato, il loro godimento è la soddisfazione dell'altro. Dinanzi a questo carattere del godimento femminile si manifesta, per Collin, l'urgenza individuale e collettiva di un'etica, una poetica, una politica del godimento, di un'economia libidinale delle donne che permetta loro di riappropriarsi del godimento, di ridivenire soggetti: se tutta la filosofia contemporanea mette in questione, infatti, la categoria di soggetto e del corpo proprio è perché non è una filosofia universale, ma maschile e fallocentrica. Una filosofia "femminile" rimette, al contrario, in discussione queste stesse categorie come ancora assenti. A questo *en plus* del godimento femminile è tempo di opporre un *c'est assez*. Ci sono altri bordi. La struttura del godimento femminile comporta un'ambiguità che non si manifesta solamente nel rapporto all'uomo. La sua plasticità, sostiene Collin, il suo senso di sostituzioni e dislocazioni assicurano la sopravvivenza di tale struttura, ma riducono anche la sua resistenza al dominio dell'altro.

Les plus lucides des femmes actuelles, des féministes, affrontent ainsi individuellement ou collectivement le moment du rien – le rien de la jouissance, le désert – et doivent faire de ce rien la condition de leur renouveau, ce qui n'est pas une tâche innocente, ce rien du tout, dans ce fond sans fond qu'elles recommencent. La perte peut être totale, en effet. La structure de jouissance féminine, telle qu'elle se discourt, se représente, se mime et se vit, a trouvé son dernier refuge dans le rapport des femmes entre elles, que ce soit dans le couple homosexuel ou dans les regroupements du féminisme. La jouissance féminine a cru pouvoir être accomplie parmi les femmes sur lesquelles elle a reporté son en plus, son excès. [...] Nous avons cherché parmi les femmes et exigé des femmes la *face Dieu*, celle de la Femme. Nous avons dans le collectif cru inventer une socialité pleine. [...]

Nous avons été là comme partout, corps présent et à corps perdu, sans délégation et sans distance, de sorte que le langage et l'écriture même, n'avaient pour sens que d'étendre ce corps produit sans réserve et non d'en instaurer le signe. [...] Il nous a fallu des siècles de patriarcat pour prendre conscience de son danger. Il ne nous aura pas fallu dix ans pour comprendre celui du matriarcat. Nous voici donc en proie à la liquidation des père et mère¹⁵⁰.

Il femminismo, per Collin, ha voluto inizialmente rendere il loro corpo alle donne, il corpo rubato, ma più rubata ancora era la parola. La liberazione del godimento femminile è il suo passaggio nel simbolico in cui godere è dislocarsi senza limiti e dislocare costantemente il limite. Il nostro godimento è godimento del pensiero e del linguaggio e non c'è godimento se non di sé e a partire da sé e non è la liberazione, ma la sopravvivenza delle donne che è a questo prezzo: poter donare a se stesse il proprio alimento, scegliersi, preferirsi. L'ipseità non è né egoismo né narcisismo, ma condizione d'essere, distanza anche da sé a sé, sostiene Collin, rapporto di sé a sé.

In un recente articolo dal titolo significativo *J'ai/je suis mon corps*, Collin vede, come il corpo non è mai separabile dal soggetto, non è un oggetto, un semplice supporto, ma sempre il vettore del suo senso. D'altronde tutta la filosofia contemporanea, a partire dalla fenomenologia husserliana, nota Collin, passando per Merleau-Ponty, si interroga sullo statuto del corpo. Scriveva Merleau-Ponty:

Le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui. Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification, sont des moments abstraits. [...] Mon corps est de la même chair que le monde, il supporte ma relation avec l'être¹⁵¹.

Siamo lontani, continua Collin, dalla filosofia dualista, sostenuta da Descartes nel XVII secolo che vedeva il corpo come un ostacolo di cui lo spirito doveva liberarsi per poter pensare.

¹⁵⁰ F. Collin, "Les bords", in op. cit., p. 131

¹⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 221

Tuttavia se la filosofia contemporanea sviluppa un'importante riflessione sul corpo e anche sul corpo sessuato, lascia generalmente nell'ombra la dissimmetria del rapporto al corpo che storicamente e strutturalmente riguarda la sessuazione. Il corpo e la sessualità sono pensati nell'indistinzione della differenza sessuale.

Quando nel corso della storia della filosofia, sostiene Collin, la differenza dei sessi è presa in considerazione, è identificata alla questione delle donne: sono le donne che fanno problema, e più precisamente le madri, la dissimmetria evidente dei ruoli nella generazione provoca, in effetti, un istinto difensivo di dominazione di cui la prova secolare è il patriarcato.

La differenza dei sessi, però, fa intrinsecamente parte della fondazione della psicoanalisi, ma in termini che spesso sembrano ratificare piuttosto che interrogare il determinismo socio-storico. Così, nota Collin, parlando dell'incarnazione, se i fenomenologi nascondono, mascherano la differenza dei sessi, gli psicoanalisti la ontologizzano. È contro questo doppio registro che si sviluppa, sostiene Collin, la riflessione del movimento femminista ponendo l'accento sul dualismo strutturale e/o storico che, dalla dissimmetria dei ruoli produttivi, inerisce il rapporto al corpo e alla sessualità degli uomini e delle donne, dualismo che struttura, sotto forme variabili, tutte le società in tutti i periodi storici. La questione sarà allora di sapere come superare da una parte, la denegazione o l'occultamento della sessuazione e d'altra parte, la sua assegnazione a uno stato di fatto inegitario, vale a dire come pensare una differenza non discriminante.

Mon corps est à moi affermavano le donne in rivolta, ricorda Collin, nel 1970 che inaugurano così pubblicamente la nascita del movimento femminista. La riappropriazione del corpo così rivendicata passava per la distinzione della sessualità e della maternità, l'una e l'altra diventavano decisioni libere e distinte.

Lentamente e, a ritmi differenti secondo i paesi, in Europa la contraccezione e l'aborto furono legalizzati. La libertà sessuale e il controllo della maternità sembravano così dover permettere l'uguaglianza tra uomini e donne ma, sottolinea Collin, le conquiste non sono mai definitive e ben presto la liberazione del corpo delle donne, non solamente non aveva soppresso i loro condizionamenti, ma ne creava dei nuovi o perlomeno necessitava di una nuova riflessione e di nuove lotte che sono oggi il nostro compito, il nostro lavoro.

Mon corps est à moi si traduce sempre più, per Collin, nell'affermazione del corpo come oggetto mercificato e la liberazione si trasforma in una nuova appropriazione, una nuova proletarizzazione.

È importante sottolineare, per Collin, come l'esigenza non esclusiva, ma prioritaria del movimento femminista ha riguardato il corpo nella sua dimensione sessuale e riproduttiva e si era espressa come una riappropriazione di sé. Le rivendicazioni che si esprimevano con *mon corps est à moi* volevano esattamente dissociare il desiderio sessuale dal desiderio di maternità, la sessualità e la generazione. Tale dissociazione fortificava il registro della volontà e liberava quello del desiderio, ma soprattutto sembrava rendere alle donne il loro corpo e le sue espressioni.

Non è sorprendente, sostiene Collin, che la prima cristallizzazione della riflessione e delle rivendicazioni si sia rivolta al diritto delle donne alla libera maternità, attraverso il ricorso alla contraccezione e alla depenalizzazione dell'aborto. In effetti, è nel fenomeno della generazione che si iscrive la dissimmetria delle posizioni sessuate.

2.3 Le privé est politique ?

Une pratique incontestablement intéressante consiste alors à revisiter en commun l'évidence de quelques leitmotivs fondateurs qui ont rassemblé dès le départ les femmes dans un même mouvement et dont apparaît a posteriori la polysémie : *mon corps est à moi, le privé est politique, un enfant si je veux*, deviennent les objets d'une herméneutique. On perçoit alors combien le commun est toujours «comme un»¹⁵².

Le privé est politique non è estraneo a *mon corps est à moi*. La distinzione tra pubblico e privato riposa sul presupposto secondo il quale la sfera pubblica è determinata da leggi comuni mentre il privato sarebbe lasciato alla libertà di ciascuno. Le donne hanno mostrato che la gerarchia che organizza i rapporti tra gli uomini e le donne nella sfera pubblica si prolunga nel privato e rileva la stessa struttura, in modo che, sostiene Collin, non c'è per le donne una sfera veramente privata.

La vita privata delle donne delle precedenti generazioni era spesso ridotta a vita domestica e le donne che lavoravano non acquisivano una vera autonomia, ma raddoppiavano piuttosto la loro alienazione nella stanchezza della “doppia giornata”.

L'espressione *le privé est politique*¹⁵³ è dunque anzitutto una denuncia di questa struttura gerarchica del privato, che prolunga e conferma quella della sfera pubblica

¹⁵² Françoise Collin, Irène Kaufer, *Parcours féministe*, op. cit., p. 8

¹⁵³ “La distinzione tra il dominio pubblico e il dominio privato è allo stesso tempo fondamentale e molto antica nel pensiero politico. Certo, i contorni del pubblico e del privato si sono modificati secondo le epoche ma si possono comunque notare delle costanti: il governo è sempre pubblico mentre la vita domestica fa immancabilmente parte del privato. Come molti altri elementi della nostra tradizione politica, la distinzione tra sfera privata e sfera pubblica risale ad Aristotele. In lui, tale distinzione si sovrappone ad altre due dicotomie: la prima oppone la necessità e la libertà e la seconda i legami politici e quelli naturali. Nell'antica Grecia, il capitale principale del cittadino era il tempo. Di fatto, le esigenze della vita in comune, con gli altri concittadini implicava la necessità di essere libero dal quotidiano per accedere alla libertà. [...] La necessità caratterizzava i rapporti umani incentrati sulla riproduzione fisica e materiale degli esseri umani al contrario della produzione degli oggetti: economia e arte. Questi rapporti si sviluppavano sul segno di una certa naturalità da una parte e di una privazione dall'altra, vale a dire di un'invisibilità sociale di coloro che vi consacravano l'essenziale della loro esistenza. In un tale contesto, essere liberi era anzitutto essere liberi dalle necessità dell'esistenza avendo la possibilità di caricare altri con tali pesi: le donne e gli schiavi. Ragion per cui l'uomo libero era il capo-famiglia che era libero nella misura in cui poteva uscire dalla sua famiglia e andare nell'agorà o nell'assemblea insieme ai suoi simili

e creare un mondo dove la parola e non le cose era la mediazione dei rapporti sociali. Per Aristotele, i rapporti politici sono il fine naturale dell'umanità, poiché definisce l'uomo, un animale politico, ma la Città si distingue dagli altri raggruppamenti umani puramente naturali che sono le famiglie e i clan. [...] ma poiché l'uomo, nel senso maschile del termine, non è sulla terra solamente per vivere ma per vivere bene, i rapporti che permettono di raggiungere questa vita buona sono quelli della Città che si distingue dagli altri tipi di rapporti che riposano su un'uguaglianza astrattamente costruita. Tale modo di concepire i rapporti tra sfera pubblica e sfera privata influenza la demarcazione, la delimitazione che i moderni introducono tra questi due termini. Si assiste a una ridefinizione dello spazio pubblico a partire dalla doppia logica cittadinanza (partecipazione)/sovranità (potere pubblico), all'alba delle moderne rivoluzioni. Così, per Rousseau, il cittadino moderno si distingue dall'uomo naturale poiché la cittadinanza è una seconda natura, in qualche modo più vera della prima nella misura in cui rileva la ragione umana e la sua capacità creatrice. L'accesso alla cittadinanza si sovrappone così al dibattito natura /cultura. Le moderne teorie del contratto sociale, come sottolinea Pateman (1988) riguardano una definizione della sfera pubblica centrata sull'individuo di cui le caratteristiche essenziali sono l'indipendenza, la responsabilità e la ragione. Quanto alla sfera privata, essa si riduce sempre più alla sfera intima e familiare, poiché l'economia moderna esce dalla sfera domestica per divenire sociale attraverso il doppio meccanismo del mercato e della divisione sociale del lavoro. Si deve a Rousseau la formulazione più elaborata della divisione tra sfera pubblica e sfera privata, divisione che sovrappone esattamente i ruoli sociali del sesso. Per far ciò, procede a una naturalizzazione delle donne, ad una costruzione della loro dipendenza e invisibilità sociale attraverso l'assimilazione tra madre e donna. La madre non può, per lui, partecipare al contratto sociale poiché non può raggiungere l'imparzialità necessaria alla costituzione della volontà generale. È in questa dimensione che i filosofi del XVIII e XIX secolo (tra cui Hume, Kant, Hegel, Proudhon) sviluppano la nozione di sfere separate, una separazione che ha per funzione essenziale quella di interdire l'accesso delle donne all'universo politico e d'introdurre una prospettiva sessuata nel mercato del lavoro. [...] Il discorso delle sfere separate nutre e alimenta un discorso della differenza naturale tra i sessi che distribuisce i ruoli sociali secondo l'appartenenza sessuata. Gran parte del lavoro delle femministe del XIX secolo è consistito nel rompere la chiusura delle donne nella sfera privata e a permettergli un accesso alla sfera pubblica, formulando delle rivendicazioni nei diversi domini: uguaglianza giuridica, accesso all'educazione e al lavoro pagato, diritto di voto, diritto di aborto. In larga misura, si può dire che il femminismo che si è ricomposto a partire dalla fine degli anni Sessanta ha fatto un uso polisemico di *le privé est politique*. Al di là delle differenze tra il femminismo americano, italiano e francese, tutte le donne si riconoscono in quest'espressione e ne fanno un elemento cruciale della loro radicalità. [...] Tale affermazione ha altresì permesso di legittimare le rivendicazioni delle donne nella sfera politica. Per esempio, l'aborto è una questione politica e può essere formulata come un diritto non solamente perché consente di mettere fine a una gravidanza non desiderata, ma anche perché il diritto alla sicurezza e all'integrità della persona, che è alla base dell'individualismo moderno, passa, per le donne, per la possibilità del controllo sulla generazione. In più, insistendo sulla capacità delle donne di decidere, si rende visibile la loro autonomia morale, altro carattere centrale dell'individualismo moderno. Infine, questo slogan permette di criticare il modello dell'individuo astratto alla base delle teorie moderne della cittadinanza. Noi siamo necessariamente degli individui incarnati, e non è che a partire dalla nostra situazione che possiamo apparire nello spazio pubblico; ciò ha tanto più senso in un momento in cui il dibattito sulla parità ha preso la forma di un'opposizione tra essenzialismo e universalismo, come se solo il femminismo fosse specifico. Sottolineare che noi possiamo essere sulla sfera pubblica come individui incarnati non significa che la mediazione tra sfera pubblica e sfera privata non è più necessaria, ma che si disegna diversamente. [...] Non vi è d'altronde tra le femministe unanimità quanto al senso da dare al rapporto tra sfera pubblica e sfera privata nel contesto della cittadinanza uguale per gli uomini e per le donne." D. Lamoureux, *Public/Privé*, in AA.VV., *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Puf, 2000, pp. 185-190, (trad mia).

prima di essere una rivendicazione, sostiene Collin, significava “liberate il privato delle donne”, ma tale denuncia ha un carattere politico, richiedendo la liberazione una trasformazione della struttura. In *Parcours féministe* Collin nota come oggi in altre problematiche – come quelle dell’omosessualità – si rivendica invece piuttosto il contrario, vale a dire la politicizzazione del privato, la sua regolamentazione legale.

Nello spirito degli anni Settanta e del primo movimento delle donne si trattava piuttosto di sottrarre il privato alla struttura patriarcale qualificata come politica, renderlo al suo libero dispiegamento, dunque un gesto incontestabilmente politico.

Si vede allora la polisemia di tale formula, poiché si tratta di contestare ciò che era considerato fino a allora come un diritto naturale e che invece rileva una struttura di dominazione. Oggi per privato bisogna intendere, per Collin, l’iscrizione originale di ogni essere umano nello spazio e nel tempo del mondo, iscrizione attraverso la quale e a partire dalla quale egli/ella sostiene a suo modo il mondo comune.

Il sesto numero dei *Cahiers du Grif* interroga le donne e la politica, il complesso rapporto tra privato e politico. Ci sono analisi del rapporto delle donne alla politica, testimonianze e l’articolo di Collin, dal titolo, “Pour une politique féministe. Fragments d’horizon” in cui già comincia a parlare di *praxis dei sessi* e di una politica dell’irrappresentabile:

On ne trouvera pas ici «la» doctrine politique du féminisme. Ni une théorie systématique. Ni une théologie. Ni une somme des principes. [...] Le féminisme n’est pas d’abord un système mais une praxis, orientée mais mobile, sans cesse innovatrice. On trouvera ici quelques propositions formant l’horizon pour une politique de société. Nous dessinons nos projets, voire nos programmes sur un tel horizon. Nous redessinons aussi l’horizon¹⁵⁴.

¹⁵⁴ F. Collin, “Pour une politique féministe. Fragments d’horizon”, in *Les femmes et la politique*, Les Cahiers du Grif, n. 6, 1975, p. 68

Il femminismo è, per Collin, politica. Una politica radicalmente rivoluzionaria che non si accontenta di esigere l'uguale partecipazione delle donne alla società esistente ma richiede la rifondazione delle sue strutture.

Strutture economiche, strutture socio-culturali che riguardano i rapporti interumani in una completa redistribuzione delle priorità. Questa politica estende i suoi effetti fin negli atti più semplici del quotidiano che bisogna cessare di considerare come privati: dormire, bere, mangiare, abitare, lavorare, educare, parlare, ecc.

È nel quotidiano che inizia un lavoro di sfaldamento e disintegrazione, la politica delle donne, sostiene Collin, non è un economismo, ma combatte l'economismo. La politica delle donne rifiuta di identificare l'individuo al suo ruolo produttore e, per riprendere Lyotard, essa fa passare l'economia libidinale (il movimento del desiderio) prima dell'economia politica.

La politica delle donne rompe con il mito della Storia, alla quale andrebbero sacrificate le generazioni, è una politica per il domani, ma già dell'oggi (nell'immediato si rivendica formazione uguale, lavoro uguale, salario uguale).

Il movimento femminista è stato, per Collin, una scuola rimarcabile di apprendimento della politica, vale a dire della costituzione di un mondo comune a partire da iniziative singolari e ciò anzitutto attraverso il dialogo. Dicendo "noi" ciascuna ha imparato a dire "io".

In democrazia, la parola "politica" ha due sensi e la vita politica si manifesta in due modi: da una parte attraverso il sistema di rappresentazione, d'altra parte attraverso le iniziative prese nella vita civile. Il movimento delle donne, il movimento femminista è stato anzitutto un movimento politico nel secondo senso: un movimento di opinione e di protesta di donne che uscivano dalle loro case, si incontravano senza alcuna mediazione, che prendevano la parola senza attendere che sia loro data, senza attendere di essere autorizzate e che invece si autorizzavano mutualmente.

Un movimento dunque eminentemente sovversivo che si scontrava con un'organizzazione gerarchica che ha strutturato tutte le società umane e tutte le culture attraverso i secoli. Il movimento ha deciso di contestare quest'invariante, vale a dire il rapporto di dominazione tra i sessi e di farlo variare. Non è identificabile con una rivoluzione puntuale, ma è un movimento nella durata nella misura in cui non contesta una causa specifica, ma vuole trasformare e sovvertire una struttura complessa che riguarda ogni forma della vita umana.

É una rivoluzione permanente senza rappresentazione collettiva della sua fine, è una ricerca permanente e plurale in ogni congiuntura. E' un movimento politico senza una gerarchia, un sistema di rappresentazione.

D'où le caractère double du féminisme : ferment de toute action dans les circuits traditionnels, les structures, et en même temps constitutif de circuits et d'actions parallèles, sauvages. [...] Son essence est révolutionnaire. Changer tout de suite ce qui peut être changé dans les sphères restreintes, mais concrètes, où s'exerce notre pratique. [...] Casser le terrorisme du pouvoir partout où il s'exerce. Cesser de croire à l'autorité : celle de l'argent, celle du savoir, celle du mâle¹⁵⁵.

La politica delle donne non è un semplice processo di adattamento delle donne ad un mondo che resta immutato, ma la ridefinizione di un mondo comune. Funziona allo stesso tempo come assimilazione al mondo dato e come trasformazione di quest'ultimo. Rivendichiamo, sostiene Collin, l'uguaglianza, ma l'uguaglianza a cosa, a quale modello e in vista di quale società? Il femminismo non è un processo di semplice assimilazione, il divenire uomo delle donne nella misura in cui questo modello riposa precisamente sulla gerarchia dei sessi. Senza dubbio le rivendicazioni delle donne si sono allineate su questo modello a partire dal '68: diritto di voto, accesso a tutte le professioni e ai differenti livelli di esercizio delle professioni, partecipazione al potere politico, indipendenza nel processo di generazione, indipendenza economica. Non è infatti possibile trasformare il mondo comune senza parteciparvi, ragion per cui la politica delle donne è consistita nel reclamare l'integrazione delle donne al mondo comune e, nello stesso tempo, nel reclamare la trasformazione di quest'ultimo. Ma ci sono molti modi, sostiene Collin, di praticare una politica delle donne: ai margini dell'istituzione o nell'istituzione, ai margini dei partiti o in un partito, ai margini dell'università o nell'università.

La teoria e la pratica nel femminismo sono, per Collin, ieri come oggi costantemente da reiventare nel movimento, il movimento è una *praxis*, si tratta per ciascuno/a di determinare la propria identità, che non deve essere predeterminata dalla razza, dalla classe, dal sesso o dall'età, e tale identità deve poter virare, cambiare nel corso dell'esistenza.

¹⁵⁵ Ivi, p. 69

Collin rifiuta altresì ogni biologismo nella misura in cui la biologia non è un destino, ma una condizione. Essere madre non è una necessità per la donna, è una scelta.

La politica delle donne deve, per Collin, lasciare alle donne la decisione sulla riproduzione e su questo punto, la congiunzione di economia libidinale e di economia politica, diviene interessante: Avere dei bambini è un piacere? È un lavoro sociale?

Se la riproduzione, sostiene Collin, si tiene ai confini dell'economia libidinale e dell'economia politica, la politica delle donne esige solamente che la priorità sia data all'economia libidinale, che il libero desiderio delle donne sia determinante nella scelta della maternità. Per realizzare la loro politica, le donne non mancano di potenza ma del potere, ma il potere è la perdita di potenza. La potenza delle donne resisterà alla sua trasmutazione in potere?

Quasi vent'anni dopo Collin scrive, in un volume *Femmes et pouvoirs*, un articolo dal titolo "Pouvoir et domination"¹⁵⁶. In tale articolo criticamente e lucidamente si interroga su cosa ha prodotto il movimento e la lotta delle donne. Collin sostiene allora che, nell'approcciare il problema del potere, due modelli sono costantemente presenti nell'orizzonte di riflessione: il modello greco dell'isonomia dove l'accesso al potere significa la presa in carica per ciascuno del mondo comune in un dialogo plurale che si riattiva sempre (è il modello ideale della democrazia che guida il pensiero di Hannah Arendt) e il modello basato sul reale nel quale non c'è potere senza dominazione.

Senza dubbio, afferma Collin, bisogna partire dal secondo per riattivare il primo, vale a dire per rendere l'uguaglianza sempre più uguale e sono le donne a dover lottare per questo. L'esigenza del potere come pluralità è a questo titolo supportata dalle donne e la democrazia esige una lotta incessante: l'accesso ai poteri è in questo senso la condizione della fine della dominazione. La democrazia non può fare l'economia del femminismo.

Diane Lamoreux in *Pensées Rebelles* sottolinea come, per Collin, il movimento femminista, comportando una dimensione essenzialmente critica, è il solo movimento rivoluzionario che non appoggia la sua rivendicazione su alcun modello prestabilito e che non si pensa in termini di riappropriazione o ritorno. Collin definisce, in effetti, il femminismo come apolide e ciò costituisce una traccia innegabile dell'influenza arendtiana.

¹⁵⁶ Cfr. F. Collin, "Pouvoir et Domination", in *Femmes et Pouvoir*, Bruxelles-Louvain, Recueil de Travaux, 1992

In *Du privé et du public* articolo che scrive nel numero monografico dei *Cahiers du Grif* su Hannah Arendt, su cui torneremo, Collin sostiene che la preminenza che Arendt accorda alla politica è evidente se si tiene conto soprattutto di alcuni capitoli di *Vita Activa*. Tale preminenza si accompagna nell'opera arendtiana, sottolinea Collin, a una svalutazione del privato che appare in questo contesto come la sua antinomia. La *vita activa* comincia senza dubbio quando il lavoro, sfuggendo alla sua finalità puramente circolare e ripetitiva di intrattenimento della vita (*labor*) diviene creazione di oggetti durabili (*work*), secondo la doppia accezione ormai classica che comporta la parola lavoro per Arendt, ma essa non trova il suo compimento che quando gli uomini, sfuggendo alla sola relazione oggettuale, appaiono l'uno all'altro, si parlano in un interesse, un mondo comune, che nasce dalla loro pluralità, vale a dire per i Greci, nella costituzione di uno spazio politico.

Che ciascuno appaia all'altro, si renda pubblico e stabilisca con gli altri una relazione nella quale si rileva come un *qui*, come un qualcuno, come una singolarità, Arendt dirà altrove come persona, senza fondersi nell'anonimato di un collettivo, ecco cosa è veramente umano.

In rapporto a tale sfera si definisce allora il privato che, nella città greca, è chiaramente separato dal pubblico e assunto da una categoria particolare di individui: le donne e gli schiavi che caricati del peso della casa e di tutto ciò che concerne la riproduzione della vita. Di questa rottura tra pubblico e privato, sostiene Collin, il pensiero di Arendt conserva sempre una traccia, anche se questa si attenua, si disloca, diviene più complessa. Tale taglio d'altronde, per Collin, regge in modo generale il pensiero occidentale (come la frattura fra natura e cultura) e fino ad oggi ha legittimato parallelamente la divisione dei sessi.

Le donne, per Collin, oltre ad essere a lungo, evidentemente, private della sfera pubblica sono state private del privato, del rapporto a sé che solo permette l'accesso alla dimensione del simbolico.

É per tale ragione che Collin approfondisce la distinzione pubblico/privato nella dimensione sessuata, preferendo la nozione di spazio comune arendtiana a quella di sfera pubblica di matrice habermasiana. La nozione di spazio comune, in effetti, trascende la distinzione discutibile tra la sfera privata e quella pubblica, distinzione la cui supposta evidenza ha permesso di cauzionare le ineguaglianze sessuate piuttosto che di identificarle e superarle.

Tale nozione designa invece, per Collin, l'orizzonte generale dell'essere-insieme e permette di ridefinirne le modalità: un'altra architettura fisica, psichica e simbolica che non prefigura il contenuto e le forme di tale mondo, ma le lascia all'iniziativa e alla deliberazione di coloro che vi partecipano; la nozione di spazio pubblico, invece, predetermina l'identità, pretende erroneamente la neutralità mentre la nozione di spazio comune lascia aperta la questione delle identità, riabilita la pluralità.

Lo spazio pubblico, continua Collin, designa inizialmente lo spazio comune dove tutti si ritrovano, uguali gli uni agli altri indipendentemente dalle loro appartenenze individuali e, per opposizione, lo spazio privato è lo spazio di una comunità elettiva e selettiva.

Tale distinzione è alla base di ogni società, ma è stata formalizzata e radicalizzata nella costituzione della democrazia la cui affermazione principale di uguaglianza non ha tuttavia cessato di nascondere o cauzionare le ineguaglianze.

Il femminismo degli anni Settanta, nella sua riflessione critica sui rapporti delle donne agli uomini ha anzitutto contestato l'evidenza di tale architettura concettuale. Le sue prime rivendicazioni hanno messo in causa tali categorie mettendo in crisi non il sistema di rappresentazione politico, come avevano fatto le suffragette, ma i rapporti detti privati. Lo slogan "le privé est politique" significava allora, come abbiamo detto all'inizio, che lo spazio detto privato, che si tratti di rapporti d'amore, sessuali o concernenti la generazione, in principio e apparentemente lasciato alla libera scelta di ciascuno/a è, in effetti, retto, strutturato, attraversato da rapporti di potere.

Il privato non è il luogo di esercizio libero e uguale delle aspirazioni singolari, ma un'istanza fra altre dei rapporti dissimmetrici e gerarchici.

Nella sua definizione tradizionale, sostiene Collin, la nozione di spazio pubblico comporta due versioni, messe particolarmente in evidenza nella tradizione francese: la versione democratica secondo la quale questo spazio è il luogo di confronto e di armonizzazione delle libertà singolari e la sua versione repubblicana, secondo la quale, è uno spazio che trascende queste ultime, strutturato per un bene comune o un ideale collettivo storicamente costituito. (Per cui in Francia la laicità repubblicana è fondamentale).

In ciascuna di queste due versioni, continua Collin, la differenza dei sessi mantiene la sua significazione gerarchica discriminante. Quanto allo spazio comune incarnato dai valori repubblicani è, nella sua apparente neutralità, asimmetrico.

La questione che allora Collin pone è: L'uguaglianza è una nozione neutra, o ricopre piuttosto sempre un processo di adattamento, di livellamento a un modello prestabilito e definito in termini maschili? L'uguaglianza è un principio rivoluzionario che ristrutturava l'insieme dei rapporti sociali o è un principio di assimilazione a ciò che è già stabilito?

Il femminismo è una nuova definizione del mondo comune o è un tentativo, votato ad un certo scacco, di assimilazione delle donne ad un mondo predeterminato dagli uomini che Collin chiama "un divenire uomini delle donne" lasciando a uomo la significazione ambigua di umano e di maschile?

Tale rischio, per Collin, è già presente nel *Il Secondo Sesso* quando Simone de Beauvoir afferma che "donna non si nasce, si diventa" e non formula il suo parallelo, "uomo non si nasce, si diventa" e sostiene esplicitamente che gli uomini si identificano all'universale e la liberazione delle donne consiste nell'accedere a questo universale supposto neutro per la sola ragione che è maggioritario.

Il femminismo, continua Collin, inizialmente rivoluzionario e anarchico non è diventato o non rischia di diventare un processo di assimilazione o di adattamento a ciò che c'è? Si tratta allora per le donne di diventare degli uomini come gli altri o di ridefinire i rapporti umani e in particolare i rapporti sessuati?

E' necessario aggiungere che quando Collin parla di uomini e di donne non pone una questione ontologica che poggia su un'ipotetica natura maschile e femminile atemporale, ma sul loro essere divenuti attraverso la storia e la cultura secolare e dunque la questione che pone non riguarda solamente i rapporti dei sessi, ma riguarda ogni ridefinizione del mondo comune.

Dunque, per Collin, dopo aver proclamato che il privato è politico, è necessario affermare oggi che il pubblico, nonostante la sua pretesa, non è neutro, ma politico, nel senso di dissimetrico e organizzato da rapporti di potere così come la stessa articolazione pubblico/privato.

La nozione di spazio pubblico è, in effetti, analizza Collin posta come un'evidenza nel pensiero politico moderno. Lo spazio pubblico sarebbe il luogo neutro, organizzato in modo che ciascuno possa manifestarsi come gli altri a partire dalle sue singolarità di classe sociale, età, cultura, sesso, lingua e il ruolo dello Stato sarebbe quello di garantire questo spazio comune, supposto neutro, dove nessuno possa essere discriminato in

ragione delle sue origini o delle forme della sua incarnazione, uno spazio dove dovrebbe vigere l'uguaglianza dei differenti ed è questa neutralità dello spazio pubblico, chiave di volta dell'argomentazione repubblicana che Collin interroga nella misura in cui è, invece, uno spazio prederminato in cui si è ammessi in quanto cittadini, ma non in quanto singolarità:

La visée d'un monde commun ne se limite donc pas à l'insertion des femmes dans un monde prédéterminé – leur adaptation aux meilleures ou au moins mauvaises conditions données – mais implique la co-constitution de cet espace. Le féminisme n'est pas un principe d'adaptation, mais de novation. Dans sa vocation à la fois collective et singulière il n'est pas l'impossible conversion au majoritaire, mais la révélation du minoritaire, une instance critique, porteuse de novation potentielle dans la redéfinition de l'humain. [...] Dans toute pensée politique révolutionnaire, la force subversive vient des marges, non du centre. La révolution est un principe de transformation, non d'assimilation – par principe impossible – aux valeurs du dominant. [...] Dans l'attente d'une improbable ou probable révolution structurelle, marquant le commencement d'un autre monde intersexué, les femmes sont appelées inlassablement à ce que Hannah Arendt nommait les «nombreux commencements», à ces actions, à ces pensées, à ces paroles inaugurales qui sous des formes infiniment diverses, font éclore du nouveau dans le rapport à l'autre et au monde, ici et maintenant¹⁵⁷.

¹⁵⁷ F. Collin, «Espace public ou monde commun? Voiler/dévoiler les femmes : un enjeu d'hommes», in a cura di M. Forcina, *Per le pari opportunità occorrono dispari opportunità*, Atti della Scuola Estiva della Differenza, Lecce, Milella, 2003

2.4 Linguaggio-Lingua

Scrittura femminile e scrittura femminista

Dans quelle langage poserais-je la question du langage-femme? Et où se pose-t-elle? Qu'au moment de parler, d'écrire, on éprouve le trouble d'une division, qu'il y ait toujours trop de langages et pas assez de langue, voilà qui autorise la question. [...] La langue maternelle a été oubliée. Tout de suite recouverte par la langue patriarcale, la deuxième langue qui se fait première, la langue dominante, la langue normative dans un monde tout entier obstiné au monolinguisme, comme au monologisme, monothéisme. Monde obstiné au royaume de l'Un. [...] Ils appartient aux femmes d'attester du caractère non originel de l'origine, de découvrir la "terre" (mère) comme dérobement, non-lieu, non habitation, pur dehors. D'avérer non seulement l'existence de l'autre, d' "un" autre, mais de l'altérité comme pure différence. Le refoulé du monde occidental n'est pas un autre, mais de l'autre, le surgissement an-archique dont la manifestation menacerait l'Ordre¹⁵⁸.

Il rapporto corpo-linguaggio è estremamente importante e può essere assunto come nodo teoretico nell'indagare la soggettività femminile nell'opera di Collin.

Parlez-vous française? e *Elles con-sonnent*, il dodicesimo e tredicesimo numero dei *Cahiers du Grif* sono interamente dedicati alla questione donne e linguaggio, questione nodale nella misura in cui la liberazione delle donne passa per il linguaggio e la liberazione simbolica è fondamentale nella liberazione politica delle donne.

Questione che si vuole qui analizzare e problematizzare nella misura in cui Collin vi tornerà a più riprese anche in *Je partirais d'un mot* in cui interroga i rapporti tra sessuazione e campo simbolico.

Nel suo articolo dall'originale titolo "Polyglo(u)ssons"¹⁵⁹, Collin sostiene che il linguaggio delle donne è anche la maniera delle donne di affrontare il problema del linguaggio e parlare di linguaggio significa parlare di corpo e potere¹⁶⁰.

¹⁵⁸ F. Collin, "La question du langage-femme", in *Cahiers internationaux de symbolisme*, n. 29-30, 1973, pp. 65-67

¹⁵⁹ Risulta interessante giocare qui con le parole, le assonanze e i rimandi nella misura in cui se Collin gioca sulla molteplicità dei linguaggi possibili nella stessa lingua parlata, *nous femmes polyglo(u)ssons*, Rosi Braidotti nel 1988 analizza invece cosa comporta e significa per una donna essere poliglotta. Non

Una lingua, sostiene Collin, non è mai un materiale inerte, una lingua sono le persone che parlano, scrivono, che si parlano, si scrivono. Una lingua conosce delle variazioni nel tempo e un'evoluzione anche delle variazioni nello spazio secondo i gruppi o gli

possedere che una lingua, scrive Braidotti, è un'alienazione propria a confortare le illusioni più falliche quanto alla permanenza e alla proprietà del suo essere. La parola, afferma Braidotti, è una metamorfosi del corpo: è un'emissione scandita da una sostanza fonica, da un soffio dove vibra il desiderio. La riproduzione della parola esige la partecipazione dei muscoli, delle corde vocali, dei polmoni e dell'intero dispositivo corporeo. Abitare più lingue: *c'est prêter son corps à d'étranges commerces vocaux, à d'innombrables prostitutions respiratoires, à un invraisemblable troc phonétique* (p.74). La poliglotta sa, per Braidotti, che la sola morale possibile sarebbe di provare a rendere nelle stesse parole la stessa insostenibile perdita di luogo unico, di ciò che ineffabile, non rimpiazzabile. Vivere in un dentro/fuori del linguaggio che è tutto tranne esteriorità, tra un'extraterritorialità costitutiva e un'illegalità senza via d'uscita. Una lingua come piedistallo ontologico è ben altra cosa da una lingua come mezzo di comunicazione. Scrive Braidotti: "Surtout pas un exil; le contraire même d'une perte ou rupture. Une errance, sûrement, mais surtout une radicale non-appartenance. Désertion, désaffection, désinvestissement, démobilisation, déterritorialisation, déconnection, déplacement perpétuel, les lignes de fuite deleuziennes. Quand tous les mots se renversent sans cesse dans des équivalences sans fin, il n'y a plus d'addition de sens possible, il ne reste que des points non-fixes. Les structures de réversibilité sont telles que *moi, je*, ne sait plus laquelle est le reflet de l'autre. Nomadisme, vertigineuse mobilité, molécularisation progressive de son dire. [...] Cette écriture là, c'est le voyage sans titre de transport, sans carte de séjour, sans lettres de créance, sans visa ni passeport, passant partout dans les trous qui font le filet, dans les points qui constituent le réseau. La forme désertique en écriture, c'est un seuil de distance ironique, de méfiance sournoise, un angle de non-implication, une marge d'extériorité. Déploiement discontinu du désir. *Desidero ergo sum*". R. Braidotti, «L'usura de langues», in *Recluses. Vagabondes*, Cahiers du Grif, n.39, 1988, pp. 78-79

¹⁶⁰ Il parlare stesso come sostiene anche Judith Butler, è un atto del corpo, ciò che è detto non solo transita attraverso il corpo, ma costituisce anche una modalità attraverso cui il corpo stesso si presenta. Il linguaggio proviene dal corpo, trattandosi di un'emissione, il corpo rappresenta così ciò che rende il linguaggio esitante, il corpo porta i segni, i suoi significanti, i modi che riemergono anche inconsci. Butler definisce la relazione fra corpo e linguaggio una relazione chiasmica: esiste, cioè, sempre una dimensione della vita corporea che non può essere rappresentata, sebbene costituisca la condizione di attivazione del linguaggio, Collin affida al corpo una nuova ermeneutica del desiderio nella consapevolezza che non c'è libertà se questa non si radica nella libertà del proprio desiderio.

La filosofa americana definisce chiasmica la relazione tra corpo e linguaggio, chiasma è parola chiave nella produzione di Merleau-Ponty, l'uomo non si riduce totalmente al mondo esterno diventandone un prodotto come un altro. Il rapporto tra la visibilità del mondo e questa dimensione invisibile fatta di relazioni, forze energetiche, moti intensivi è definito chiasma intendendo la reciproca necessità e complementarità, l'impossibilità di districare una delle due dimensioni, ma anzitutto prima di essere rapporto all'altro e al mondo, chiasma è rapporto del soggetto con se stesso, perché sono allo stesso tempo soggetto e oggetto, determinato e libero, singolare e comune. Il rapporto tra corpo e linguaggio, l'idea che "ciò che rende possibile il linguaggio è l'evento, l'evento risulta dai corpi, dalla loro mescolanza, dalle loro azioni e passioni" in *Fenomenologia della percezione* viene trattato essenzialmente in riferimento a quel potere espressivo generale del sistema corpo di cui il linguaggio stesso non sarebbe altro che una particolare "modulazione", è infatti proprio il costituirsi del linguaggio come espressione, nel senso che Merleau-Ponty assegnava a questo concetto, a permettere un'elaborazione coestensiva del rapporto corpo-mondo.

individui che la praticano e la differenza sessuale è, per Collin, l'asse di una di queste variazioni.

Il linguaggio veicolare come linguaggio pubblico è un linguaggio che resta, per le donne, sempre estraneo, è un linguaggio per gli uomini, degli uomini, il cui primo carattere attribuito è quello operativo. Linguaggio del soggetto che costituisce il mondo, linguaggio del padrone e dunque appropriativo, che istituisce e comunica la significazione, linguaggio con pretesa universale che fa emergere dalla complessità sensibile la solitudine del concetto, linguaggio che funziona come un codice.

In questo linguaggio, sostiene Collin, in quest'appropriazione del linguaggio, gli uomini affermano o costituiscono un potere. Sotto la copertura della virtù operativa, questo linguaggio è anzitutto e soprattutto un linguaggio di potere, potere anzitutto sulle donne. Il linguaggio maschile è sempre e nello stesso tempo un linguaggio di auto-rappresentazione, è una retorica.

Si le langage des femmes est souvent autobiographique, le langage des hommes est auto-logique. Il vise à constituer celui qui parle en sujet de la langue, ou plus exactement encore en propriétaire. Les femmes se mettent dans leur langage, les hommes mettent le langage en eux. Ils prennent¹⁶¹.

Linguaggio operativo dunque o preteso tale, linguaggio retorico, linguaggio del potere, il linguaggio degli uomini è più ancora che un linguaggio di effettivo dominio, un linguaggio manipolatore, il cui funzionamento implica la costituzione di un codice generalmente molto elementare volto a imporsi attraverso la ripetizione che si sbarazza di ogni complessità e della ricchezza del concreto nel quale dimora il linguaggio delle donne. Sostiene Collin che:

C'est pourquoi, il y a dans le langage male, phallocratique, qu'il soit de gauche ou de droite, une menace de fascisme. Langage d'érection : orthodoxie, et plus encore code, slogan. Il faut que ça fonctionne, il faut que ça marche. [...] Tout dans un seul organe, et tout dans un seul homme, debout, dressé, phallus collectif. Ça commence dans le code, dans le slogan.

¹⁶¹ F. Collin, "Polyglo(u)ssons", in *Parlez-vous française?*, *Les Cahiers du Grif*, n. 12, 1976, p. 5
175

Ça fonctionne dans l'irrationalité profonde qui travaille en fait toute la rationalité phallogratique, de pure surface. [...] On est bien loin du corps vivant : on est dans les signes qui ne se réfèrent à rien. Car c'est cela qui est stupéfiant, cette énorme machinerie du pouvoir, qui dans le fascisme, ne repose même pas sur un être exceptionnel. Et que ça fonctionne. Et c'est alors aussi, peut-être que les hommes en devenant des résistants ou des révolutionnaires, font passer la vie avant le code, opposent leurs corps au code, se décodent en payant de leur corps et que alors les femmes les rejoignent¹⁶².

Di contro, per Collin, inscrivere i problemi del linguaggio e del potere nel campo del rapporto al corpo, come hanno fatto spesso le femministe, non significa ridurli alla sola soggettività nella misura in cui il rapporto al corpo non è inteso solamente come rapporto al mio corpo. Il rapporto che io ho con il mio corpo, sostiene Collin, l'esperienza della rimozione del mio corpo come corpo-donna e del mio linguaggio, designa un rimosso generalizzato del rapporto che la nostra cultura intrattiene con la materia.

In questo, il femminismo potrebbe essere il luogo privilegiato di una rivoluzione radicale e la condizione di un materialismo finalmente realizzato. Collin tuttavia è critica in rapporto al rinvio costante che le femministe fanno del linguaggio al corpo. Di quale corpo si tratta? È sufficiente che si parli di ciclo o di maternità per reintegrare il nostro linguaggio? Dov'è, qual è il mio corpo?

Ceci (n') est pas mon corps. Car j'ai, selon les jours et les heures, des tas de corps, et des tas de langages. Entre ces langages, il m'arrive d'hésiter. Entre ces corps, il m'arrive de me tromper quand par exemple je dois l'(les)habiller. Car j'ai un corps droit érigé, tout en visage, un corps de tête, avec un langage de tête qui marche droit, j'ai un corps rond, un corps courtes-pattes, un corps ras de sol et un corps ailé, j'ai un corps qui se traîne...[...] j'ai un corps plein d'organes, un corps ventre, un corps migraine, un corps cacophonique et un corps silence, tout d'une seule pièce, j'ai un corps de cent ans et un corps de vingt, un corps du matin et un corps du soir... alors je ne sais pas. Et comme j'ai des corps, j'ai des langages plusieurs, qui ne sont pas seulement déterminés par le lieu où ils se prononcent mais qui trouvent origine, appui, dans mes corps : langage

¹⁶² Ivi, p. 6

d'universitaire, langage de groupes féministes, langage du Grif, langage d'amis, langage d'écriture, langage de sexe, langage de conférences, langage de village et de tasse de café, langage de silence. Si je me réfère donc à mon expérience, je n'ai pas un corps, un langage du corps, mais des corps et des langages de corps, y compris ce langage et ce corps qui pourraient ressembler à du langage-corps male. Celui-là aussi je ne le renie pas, même et surtout si, dans un groupe féministe, on le pénalise. Je ne m'y identifie pas non plus, comme je ne m'identifie à aucun d'entre eux, à aucun de mes corps. Besoin de me déplacer, de ne pas tenir en place, de ne pas tenir «à ma place». [...] Et, en même temps, projet toujours approché et toujours déçu de porter partout même corps et même langage, d'écrire comme on vit, de militer comme on écrit, de parler comme on touche, de vivre comme on milite¹⁶³.

Collin dunque rifiuta l'affermazione del linguaggio corpo come linguaggio-donne, protesta contro ogni identificazione del linguaggio-donne a tale linguaggio come modello cui attenersi, contro chiunque pensi che parlare il linguaggio-donne significa prendere *la langue à bras-le-corps*¹⁶⁴.

¹⁶³ Ivi, pp. 6-7

¹⁶⁴ Mi riferisco qui, in particolare, alla posizione di Cixous sulla lingua, sul linguaggio e la scrittura al femminile. In *Elles consonnent*, n. 13 dei *Cahiers du Grif* scrive un articolo "Le sexe ou la tête?" in cui sostiene anzitutto che le donne che scrivono devono affermare la differenza, vale a dire scrivere in quanto donne. C'è un lavoro da fare, sostiene Cixous, sul godimento femminile e sulla produzione di un inconscio che non sarebbe più l'inconscio classico. L'inconscio è, continua Cixous, sempre culturale, e quando parla racconta vecchie storie che abbiamo sempre ascoltato perché costituiscono il rimosso della cultura, ma è sempre anche rimaneggiato da un ritorno di una libido che non si lascia ingabbiare così attraverso una lingua selvaggia, singolare. Il lavoro dunque da fare non è solamente letterario ma politico quando si parla di scrittura femminile. Cixous sostiene allora che un corpo testuale femminile si qualifica a partire da un'economia libidinale femminile. Un corpo testuale femminile si riconosce perché è senza fine, sono dei testi che lavorano sul cominciamento e non sull'origine. (L'origine è il mito maschile di voler sapere sempre da dove provengo, la domanda "da dove vengono i bambini?" è una questione in fondo maschile molto più che femminile. Il rapporto all'origine che illustrato da Edipo non anima un inconscio femminile). Al contrario, il cominciamento o piuttosto i cominciamenti, il modo di cominciare da ogni lato e contemporaneamente è femminile. Ciò che passa in un testo femminile è, per Cixous, una circolazione infinita di desiderio da un corpo all'altro attraverso la differenza sessuale ma senza i rapporti di forza e di generazione. Si può metaforizzare questo lasciar essere e lasciare andare come erranza, come debordamento. Sostiene altresì che i testi femminili sono vicini alla voce, alla carne della lingua molto più che i testi maschili, che c'è del tatto nei testi femminili, un toccare le parole che passa per il sentire. Scrivere al femminile è far passare ciò che è tagliato dal simbolico, vale a dire la voce della madre, far parlare il corpo, abitare le parole come si abita il corpo. L'uomo non può vivere senza fare il suo lutto. Bisogna che lo elabori. È la sua maniera di resistere alla castrazione. Vale a dire la attraversa e, per un'operazione di sublimazione, reincorpora l'oggetto perduto. Elaborare il proprio lutto vuol dire non

Non allontanarsi dal corpo significa, per Collin, anzitutto sapere che il linguaggio verbale o scritto non è il solo linguaggio possibile e che il privilegio che gli è stato accordato (soprattutto nella nostra cultura) è già un'esclusione. Il linguaggio maschile elimina il rumore della parola, tenta di far credere che la parola o la scrittura sono soltanto comunicazioni di senso e non di contatto, elimina la materia e prescrive l'idea. Restare accanto al corpo è fare del linguaggio un corpo, farlo giocare nelle sue opacità, fare del linguaggio un movimento di avvicinamento, non uno strumento, non assegnarlo dunque ad un codice.

In "La question d'un langage-femme" Collin analizza come la lingua materna è stata dimenticata, ricoperta dalla lingua patriarcale, la seconda lingua che si fa prima lingua, lingua dominante, normativa in un mondo ostinato al monolinguismo, come al monologismo, al monoteismo, mondo ostinato al regno dell'Uno. D'altro canto l'assimilazione della donna alla madre, alla terra-madre è un'operazione ideologica tradizionale. È una delle strategie della cultura dominante di assimilare il femminile alla maternità e la maternità alla sostanza, alla natura che porta a fare del femminile un altro Uno.

La culture patriarcale est homologique: elle tend à réduire tout ce qui excède sa norme et confond ce processus de colonisation, ou de domestication, avec l'universalité. Les femmes, les irréductibles, elle les réduit, soit en les isolant, en les dominant et en les exploitant, soit en les assimilant. L'affleurement du féminin dans cette culture, à condition qu'il ne soit pas immédiatement résorbé, a donc une portée subversive. La première contestation de l'autre par le même, l'altération du même, c'est les femmes.

perdere. Quando si perde qualcosa ed è una perdita pericolosa, si rifiuta che qualcosa di sé sia perso nella cosa perduta, si elabora dunque il lutto, si reincorpora l'investimento che si era fatto nell'oggetto perduto. Per Cixous, la donna non elabora il suo lutto e ciò è anche causa del suo dolore. Quando non si elabora il proprio lutto, con il tempo passa, soffre meno. La donna non elabora il suo lutto. Ella vive la perdita, è capace di una perdita che non economizza. Non fa cioè l'economia della perdita: perde senza fare economia della perdita e ciò dà nella scrittura un corpo che si dà esso stesso. È perdere la perdita, assumerla, viverla". Hélène Cixous, "Le sexe ou la tête?", in *Elles consonnent, Les Cahiers Du Grif*, n.13, 1976, pp. 13-15.

Le langage-femme est aujourd'hui le seul langage du changement. Définir le propre du langage-femme ne peut se faire que par son impropriété, sa non-identité. Il est hétérologie. [...] L'hétérologie est une pratique : pratique du langage, pratique existentielle, pratique sociale. Il n'est une «logie» qu'à condition de faire éclater la notion de *logos*. Dans cette perspective, on pensera que l'important n'est pas tant d'élaborer une «théorie» du féminin (du féminisme) que d'en affirmer l'exercice¹⁶⁵.

Tuttavia una questione importante si pone, non astrattamente ma in maniera concreta: il femminismo che vuole liberare il linguaggio delle donne, il linguaggio-donne non rischia di ricodificarlo? Si può, nel militantismo, scappare al linguaggio della retorica? Soccombervi significherebbe negare l'obiettivo stesso del femminismo e aggiungere un'ideologia alla varietà delle ideologie delle società e del linguaggio maschile. Per questo motivo Collin rifiuta la definizione di scrittura femminile, di una scrittura in quanto donna: è una contraddizione che minaccia. Per Collin il lavoro in seno ai gruppi femministi implica una costante e stancante vigilanza per restare in contatto con la parola del corpo e non imprigionarla in slogan manipolabili. Tale pericolo, che riguarda ogni gruppo, può essere evitato grazie alla molteplicità di gruppi e alla circolazione fra loro, ma vi è effettivamente nel femminismo la minaccia possibile di un'insorgenza normativa, di una rimozione analoga alla rimozione operata dalla fallocrazia: il pericolo di una rimozione da parte delle madri, dopo quella dei padri. La madre, sostiene Collin, anzitutto è l'altro del/dal padre, colei che occupa un posto nel registro del padre e tale madre è sempre in qualche modo fallica, presa nel circuito della fallocrazia. La madre che mette in opera il femminismo non è la *mater* ma la *genitrix* che perpetuamente partorisce e si partorisce, è nascita.

Il n'y a pas à materner (avec tous les chantages du maternage) mais à générer. [...] Donc sortir de la féminité pour accéder au féminin (au féminisme) c'est sortir d'un lieu d'assignation pour parcourir l'étendue. C'est accéder au corps, au-delà d'une certaine image du corps. [...] Le travail de réincorporation du langage-femmes, c'est un travail de déterritorialisation, c'est le franchissement du territoire propre, celui de la féminité (vers le féminin). Le langage-femme n'est pas comme tel un langage transgressif, un langage-contre, se référant à la pesanteur de la

¹⁶⁵ F. Collin, "La question d'un langage-femme", op. cit, p. 67

norme. Ce n'est pas non plus un langage fou (mais peut-être l'affolement du langage), ni un langage d'avant-garde. C'est un langage libre, souverainement différent, et qui se déplace d'un genre à l'autre, d'une forme à l'autre, langage d'une terre extraterritoriale où les frontières n'ont pas tellement à être franchies, qu'à être déplacées¹⁶⁶.

Nove anni dopo in "Inconnu à l'adresse" Collin, in quello che sarà uno dei numeri di maggior successo dei *Cahiers du Grif*, *L'indépendance amoureuse* si chiede : Quando una donna parla, a chi parla ? Chi l'ascolta ? Quando una donna scrive, a chi scrive ? Chi la legge ? La questione impaziente, ironica "cosa vuole una donna?" (dando per sottinteso che lei non lo sa o non vuole nulla) non dissimula l'incapacità o il rifiuto di mettersi concretamente in ascolto?

La differenza dei sessi come dissimmetria nella relazione interroga, attraverso l'etica, l'universalità della filosofia e la sua dignità di metalinguaggio, introduce, sostiene Collin, in maniera privilegiata la questione del *différend* di cui parla Lyotard.

La filosofia è capace di accogliere la realtà di questo *différend* senza piegarlo sulla differenza? Senza dubbio, sostiene Collin, da Merleau-Ponty a Levinas, la filosofia cerca di rompere con la tradizione del cogito che da Descartes fino ad Husserl domina il pensiero del soggetto.

Da una parte ne proclama la scomparsa pura e semplice anche se tutto attesta la persistenza del suo impero, dall'altra riconosce al posto del soggetto un'intersoggettività originaria che postula l'esistenza di soggetti uguali e contemporaneamente si sviluppa in pensiero dell'alterità, ma sotto tutte queste forme tende a mascherare il *différend*.

Ora se la differenza dei sessi è presa sul serio, è presa in conto dal pensiero, quest'ultimo deve assumere il *différend*. È rilevante, ad esempio, sostiene Collin, che il pensiero di Levinas votato all'alterità, ha potuto conoscere uno scivolamento attraverso il quale viene a definire il femminile come simbolo dell'assolutamente originario non solo nella sua specificità, ma nella sua irriducibile differenza dal maschile (la maternità come accoglienza e ospitalità). Scivolamento che confessa la sessuazione di colui che scrive in modo che, sostiene Collin, bisognerebbe affermare la realtà, la necessità di un'etica ad uso degli uomini e di un'etica a uso delle donne, di un'etica maschile e di un'etica femminile.

¹⁶⁶ Ivi, p. 9

In "La condition natale" interrogando l'opera levinassiana, Collin nota come in *Totalità e Infinito* quando si occupa dell'alterità sessuata, "la sessualità non è né un sapere né un potere, ma la pluralità stessa del nostro esistere, attraverso la sessualità, il soggetto entra in rapporto con ciò che è assolutamente altro". La relazione sessuata appare dunque come l'emblema di ogni relazione, nella prossimità assoluta mantiene la prova dell'estraneità, e l'altro sesso, per Levinas, è sempre il sesso femminile, il secondo sesso e ancora se il proprio dell'alterità dell'altro è di non risiedere nelle sue determinazioni, la citazione del femminile è assortita di una serie di considerazioni volte a situarla e a definirla. L'altro come femminile esce dalla definizione ontologico-etica dell'alterità per vedersi assegnato un luogo culturalmente segnato. Il femminile diviene un tema connotato nel modo più tradizionale e, confermando la tradizione, è qualificato come fragilità, tenerezza, ospitalità anche se la donna è detta un'interlocutrice.

L'alterità, continua Collin, è in Levinas di ordine etico, ma non bisogna confondere l'etica con il privato. Quest'alterità è la struttura stessa del rapporto sociale e della costituzione di un mondo nello stesso tempo comune ed eterogeneo. L'alterità sessuata, così com'è affermata nell'ordine dell'amore e della voluttà, forma in qualche modo un'intaccatura nel sociale: è detta a-sociale, infra-sociale o sopra-sociale in modo che l'alterità amorosa o erotica, descritta come relazione al femminile, non coincide esattamente con l'alterità etica costitutiva del sociale: produce una riserva che è quella del privato la cui struttura resta specifica.

E a questa condizione che si potrebbe sperare come scrive Lyotard di "faire droit au différend, instituer de nouveaux destinataires, de nouveaux destinateurs, de nouvelles significations, de nouveaux référents, pour que le tort trouve à s'exprimer et que le plaignant cesse d'être victime". Che un uomo abbia qualcosa da intendere e da attendere dal femminile, da una donna, qualcosa che non sia la semplice occupazione di un posto determinato, né una conferma di se stesso, ma l'ascolto di qualcosa di nuovo. Finora, continua Collin, ciò sembra escluso dal campo del pensiero e dalla pratica filosofica, votata più volentieri all'ascolto dell'Essere o dell'Infinito.

Scrive Lyotard:

Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore. Cet état comporte le silence qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe. Ce que l'on nomme originariamente le sentiment signale cet état. Comment faire que ce différend ne se transforme pas en litige? C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes. [...] Un destinataire survient dont je suis le destinataire et dont je sais rien sinon qu'il me situe sur l'instance du destinataire. La violence de la révélation est l'expulsion du moi hors de l'instance destinataire d'où il mène son oeuvre de jouissance, de puissance et de connaissance. Elle est le scandale d'un moi placé sur l'instance toi. Un moi devenu toi essaie de se ressaisir dans la compréhension de ce dessaisissement. Une autre phrase se forme où il revient en position de destinataire pour légitimer ou rejeter peu importe le scandale de la phrase de l'autre et de sa propre dépossession. Cette nouvelle phrase est toujours possible comme une inévitable tentation. Mais elle ne peut pas annuler l'événement, seulement l'appriivoiser et le maîtriser et, ce faisant, oublier la transcendance de l'autre¹⁶⁷.

Il lavoro etico delle donne potrebbe allora essere l'inverso: da destinatarie quali sono state per tradizione, bisogna che oggi assumano la posizione di destinatrici. Come parlare però a chi non vuole intendere? Scrivere per chi non vuole leggere?

La prima risposta, sostiene Collin, che il femminismo ha fortemente sostenuto è che il destinatario del femminile, delle donne è anzitutto una destinatrice. Una donna parlerebbe dunque alle donne, sostenendo così la sua parola. Tale posizione risulta indispensabile per l'elaborazione di uno spazio d'interlocuzione, di locuzione, ne fornirebbe le premesse, ma il linguaggio non è determinabile, quale che sia colui/colei a cui si indirizza, il messaggio va al di là. Il linguaggio delle donne non è un linguaggio solamente regionale lo stesso se si radica in una regione, se parla alle donne, nella misura in cui parla è portatore di universale.

¹⁶⁷ J-F. Lyotard, *Le différend*, Paris, Editions de Minuit, 1984, p. 29

Ciò che è necessario fare è andare verso ciò che non si conosce, *mouvement vers l'inconnu*, che come abbiamo sottolineato a più riprese segna ogni *démarche* dell'opera di Collin:

Pour se mettre en position de destinatrice, sans doute faut-il accepter de parler, d'écrire dans l'incertitude du/de de la destinataire : en direction de l'inconnu. Tel est le risque à courir. Et l'accès à la parole serait épreuve de la solitude, quelle que soit par ailleurs la réalité de l'horizon intersubjectif et la chaleur de ce qui s'y nomme amour, ou amitié. Il s'agit de faire avec ce qui n'existe pas, ou pas encore. La destinatrice est en instance du/de la destinataire. Elle l'appelle même quand elle ne s'adresse pas à lui/elle. [...] Parler, c'est d'une certaine manière se légitimer, imposer ce qui n'a pas été demandé, n'existant pas, et à qui n'est pas ou n'est pas encore. [...] Accéder au langage, c'est plus encore que communiquer un message, se faire apparaître sans préjuger de qui apparaît. (sans savoir d'abord qui je suis) [...] Combien de temps faut-il à une femme, aux femmes, combien de temps pour que parler dans le désert, en direction de l'inconnu, fasse surgir l'autre, pour qu'une oreille frémissse dans la sable ? [...] Parler sans destinataire, ou en direction de l'inconnu, ne sous-estime pas l'importance du/de la destinataire ou de son absence¹⁶⁸.

È nella lingua, scrive Collin in “Politica e poetica ovvero le lingue sessuate della creazione”, con la lingua, nella scrittura e con la scrittura comune, assumendosi la propria eredità storica e la propria memoria, che si inventa o si re inventa la scrittura delle donne.

In un'intervista “Ecrire à la fin du XX siècle” contenuta in *Je partirais d'un mot* alla domanda: Scrivete in quanto donna? Collin risponde anzitutto che per una donna scrivere in quanto donna non va da sé, che si può essere una donna e non scrivere in quanto donna. Scrivere in quanto donna riguarderebbe dunque la maniera in cui una donna, nell'atto di scrivere, gestisce il suo rapporto al suo sesso, o alla differenza dei sessi, ciò che sarebbe assente dalla coscienza di un uomo che scrive.

¹⁶⁸ F. Collin, “Inconnu à l'adresse”, in *L'Indépendance amoureuse*, Les Cahiers du Grif, n. 32, 1985, pp 111-115

Quand j'écris, c'est toujours une femme qui écrit, mais cela n'implique pas que j'écrive toujours «en tant que femme». Même si la critique pour déceler du «féminin» dans le texte. (Elle peut d'ailleurs en déceler aussi dans un texte d'homme). Mais ni mon corps ni ma situation historique (de femme) ne sont comme tels, le déterminant de l'acte d'écrire. [...] L'«en tant que femme» d'une femme qui écrit se gère diversement selon le cas. En ce qui me concerne, quand j'écris dans le cadre du féminisme, pour, parmi et avec les femmes, j'accentue l'en tant que femme. Lorsque j'écris un poème ou de la fiction, l'en tant que femme est moins présent, à ma conscience au moins. [...] Ecrire «en tant que femme» est donc une certaine manière de me situer dans l'écriture, plus évidente dans ma réflexion féministe que dans mon écriture de fiction ou même philosophique. C'est une manière de sursignifier ma position sexuelle¹⁶⁹.

Ritroviamo qui dunque le stesse reticenze che Collin aveva nel 1976 nei confronti della nozione di scrittura femminile, di un'essenza femminile.

Il femminismo, per Collin, come abbiamo detto altrove, non è un'ontologia, una metafisica che definirebbe l'essere donna, ma un movimento politico e poetico che provoca le donne e ogni donna a essere, senza pregiudicare ciò che sarà o dovrebbe essere, senza definirne le identità, i bordi, i confini.

C'è nel femminismo tuttavia, per Collin, una corrente metafisica che pretende di definire le donne in base alla loro fisiologia o morfologia come se il corpo fosse un dato oggettivo, il fondamento condiviso in comune della specificità femminile.

Il corpo, per Collin, non è un dato, ma un rapporto. Il corpo assume significato nel linguaggio, è ripreso nel lavoro del senso. In tale prospettiva la differenza dei sessi è essenziale, ma la determinazione di ciò che ogni sesso è resta, deve restare sempre aperta.

Collin, in *Je partirais d'un mot*, ritorna sulla questione che le è stata posta, ovvero cosa significa scrivere in quanto donna in un articolo dal titolo “Le sujet et l'auteur. L'acte d'écrire comme universel”. Tale questione, appoggiandosi sulla volontà di sapere se una donna che scrive lo fa in quanto donna, implica il suo correlato, ovvero che potrebbe non scrivere in quanto donna, che il soggetto e l'autore non coincidono necessariamente.

¹⁶⁹ F. Collin, “Ecrire à la fin du XX siècle”, entretien avec Alice Jardine et Anne Mencke, Harvard-Paris, 1988, in *Je Partirais d'un mot*, Paris, Fus Art, 1999, p. 65

Collin costruisce allora una fenomenologia dell'atto di scrivere: Scrivere è fare della propria appartenenza sessuata l'origine stessa della scrittura o trascenderla? Ne *Il Secondo Sesso*, sostiene Collin, de Beauvoir sembra a volte, ma la sua posizione è più complessa, adottare la seconda ipotesi.

Per de Beauvoir, come per la corrente che si rivendica erede del suo pensiero (corrente universalista), il femminile, analizza Collin, è un prodotto dell'oppressione: non ha significato al di fuori di quest'ultima ed è destinato a scomparire con la fine dell'oppressione.

Il femminile – confuso con la femminilità tradizionale – non è che il redisuo infelice di una liberazione in corso. La libertà dovrebbe condurre all'universale che è ancora appannaggio degli uomini. In questa prospettiva, sottolinea Collin, la forma data all'universale dagli uomini non è contestata, ma lo è solamente la sua appropriazione. Si tratta, dunque, non di rivendicare una ristrutturazione della femminilità (o del femminile), ma di superarla poiché essa non è un più, ma un meno di umanità alla quale gli uomini hanno assegnato le donne, facendo di loro i soli esseri veramente sessuati, il "sesso", riservandosi il diritto al neutro, all'universale.

Tuttavia, la posizione di Simone de Beauvoir non è esente da una certa ambiguità che riformulerà nel contesto del movimento femminista degli anni Settanta¹⁷⁰.

Ne *Il Secondo Sesso*, continua Collin, de Beauvoir affronta direttamente il problema della creazione, e più precisamente della creazione letteraria ma, per de Beauvoir, le donne che scrivono, che producono incontestabilmente delle opere scrivono nella pura soggettività, senza costituire un mondo. Creazione dunque come una sorta di emanazione della vita senza assumere lo iato, il cambiamento di registro che esige l'accesso al simbolico.

Tuttavia, nota Collin, non si può restare indifferenti all'argomentazione di de Beauvoir nella misura in cui una donna scrittrice prova dolorosamente e profondamente la sua acosmia, vale a dire che non ha mondo se non il suo mondo interiore e soggettivo che

¹⁷⁰ "Detto questo, *Il Secondo Sesso* lei l'ha accettato, ma questo non l'ha per nulla cambiata; devo dire d'altronde, che non ha cambiato neppure me, poiché credo che in quel momento noi due avessimo il medesimo atteggiamento. Avevamo il medesimo atteggiamento, entrambi cioè credevamo che la rivoluzione socialista comportasse necessariamente l'emancipazione della donna. Ci siamo davvero ricreduti, perché ci siamo resi conto che né in U.R.S.S né in Cecoslovacchia né in alcuno dei paesi cosiddetti socialisti che noi conosciamo, la donna era veramente pari all'uomo. D'altra parte è questo che mi ha indotto ad assumere dal 1970 circa, un atteggiamento decisamente femminista: voglio dire riconoscere la specificità della lotta delle donne". S. de Beauvoir, *Simone de Beauvoir interroga Sartre sul femminismo*, (*L'Arc*, n. 61, 1975), Milano, Il Saggiatore, 2005, p. 116

dilata nelle parole. Ma molte opere di uomini, continua Collin, sono ugualmente fondate sull'acosmia (Beckett, Kafka): Si tratta di un'altra esperienza di acosmia?

L'acosmia delle donne potrebbe essere un'acosmia per difetto, quella degli uomini un'acosmia per eccesso e, aggiunge Collin, de Beauvoir non prende in considerazione le condizioni di ricezione delle opere delle donne, condizioni che chiarirebbero diversamente tale acosmia, per l'ostinazione della cultura dominante che non legge le scrittrici donne che nella loro particolarità bloccandole.

L'assenza di mondo, come assenza di universalità, che secondo de Beauvoir segna le opere delle donne, le relega nei limiti della loro oppressione, la porta a interrogare la differenza di elaborazione che riguarda, nella stessa epoca e nello stesso orizzonte filosofico, l'oppressione di classe. Si sa, in effetti, che nell'analisi hegel-marxista dei rapporti di classe, alla classe operaia, al proletariato è attribuita, per la sua stessa posizione minoritaria, la vocazione universale; quando si tratta del sesso, al contrario, l'oppressione sembra essere generatrice di particolarità e i dominanti, gli uomini, si sono annessi l'universale. Sarebbe possibile, formulare l'ipotesi secondo la quale, in questo caso l'universalità potenziale, è dalla parte di coloro (le donne) che sono marginalizzate. Se Simone de Beauvoir non arriva ad affermare ciò è, per Collin, perché legge i rapporti di classe in un registro storico-dialettico di tipo hegel-marxista e invece i rapporti dei sessi in un registro strutturale freudiano che mette la ragione (la legge) dalla parte del fallo in modo che la storicità nella quale pensa i rapporti dei sessi è una storicità limitata, che permetterebbe al massimo alle oppresse di raggiungere la posizione degli oppressori e non come il proletariato di far emergere un nuovo mondo. Collin sottolinea dunque la duplice analisi di de Beauvoir del rapporto di potere.

Tutt'altra, continua Collin, è, invece, la posizione sviluppata dall'altra corrente femminista emersa sempre negli anni Settanta e definita come pensiero della differenza, in Francia, nota Collin, in maniera critica, detta anche corrente essenzialista. Tale corrente, si è anzitutto incarnata in pratiche accompagnate da riflessioni sparse prima di sistematizzarsi o di essere sistematizzata da teoriche come Luce Irigaray e Antoinette Fouque, entrambe dialoganti con la psicoanalisi e in particolare con Lacan. È su questo scarto, sostiene Collin, che si è probabilmente giocata la reticenza di una parte del femminismo francese nei confronti dell'opera maggiore di De Beauvoir, reticenza che non è un rifiuto o una denegazione delle origini ma piuttosto un disaccordo, una disputa (*différend*) del pensiero.

Si tratta, afferma Collin, per tale corrente di esaltare la differenza piuttosto che tentare di superarla, facendone una fonte generatrice di simbolico. La risorsa maggiore della creazione delle donne sarebbe così costituita dai caratteri attribuiti alla femminilità tradizionale, ma privati del loro carattere negativo, ovvero trasformati in positivo e rivendicati: la fluidità, la porosità, la plasticità, la sensualità, la dispersione temporale. Le donne creano in quanto donne, il sesso femminile è dotato di una specificità che porta allo sviluppo di un linguaggio e di un modo di simbolizzazione originale. Tale corrente, per Collin, pende piuttosto per un dualismo della differenza dei sessi supportando il dualismo del linguaggio e delle forme. La femminilità definita per opposizione alla mascolinità, acquista però un certo carattere normativo o almeno ontologico. Ma se ogni donna parla, scrive in quanto donna, bisogna tuttavia constatare, sostiene Collin, che alcune opere di donne non rispondono o rispondono poco a questi criteri. Alle donne come collettivo socio-politico è così preferito il femminile. E per uno scivolamento di interpretazione, il femminile dappprincipio attribuito alle sole donne diviene una categoria condivisa dell'umano, condivisa dagli uomini e dalle donne.

Questa posizione si trova nel pensiero detto "post-moderno" illustrato in Francia da Derrida: il femminile è allora una modalità di rapporto al mondo che la scrittura manifesta, un movimento del differire che rifiuta ogni identificazione con l'autore e con la sua forma.

Partendo dalla psicoanalisi, anche se criticandola, Luce Irigaray dispiega un discorso teorico dualista che, per Collin, nega le analisi storiche a profitto di una concezione strutturale, ontologica del sesso: uomini e donne sono considerati in qualche sorta come due specie all'interno della specie umana e questo in virtù dei loro caratteri biologici e morfologici. Laddove Freud aveva letto una mancanza, una privazione si legge ormai un'affermazione e paradossalmente, continua Collin, tale posizione è più vicina a Freud che a Lacan nella misura in cui quest'ultimo si sforza di de-biologizzare il sesso, distinguendo sesso biologico e sesso simbolico per redistribuire, almeno in principio, il femminile e il maschile negli uomini e nelle donne, pur non rompendo la struttura edipica.

L'importanza della corrente essenzialista è, per Collin, quella di aver restaurato, nella miseria di una femminilità imposta, una risorsa inalterabile del femminile, ma l'insistenza su due registri sessuati e su due universi simbolici elude la questione dei rapporti della specificità all'universalità o meglio del valore per tutti/e di ciò che il femminile genera.

Ciò che interessa alla corrente essenzialista è, infatti, la costituzione di un mondo femminile e la validità di un'opera di donna per le donne, la sua riterritorializzazione nella lettura e nella critica delle donne, presupponendo che donne o femminile sia una categoria identitaria.

La principale fragilità di questa posizione risiede, per Collin, nella concezione ontologica, essenzialista del corpo che fissa le identità. Tutta la fenomenologia del XX secolo ha invece mostrato, sostiene Collin, che il corpo non è dell'ordine del dato, ma del vissuto o del senso, che è sempre preso in un effetto del linguaggio e che il linguaggio non ne è il prodotto. La sua sola fatticità non è sufficiente a determinarlo, soprattutto se questa fatticità si riduce agli organi sessuali: c'è un'esperienza del corpo e del suo divenire che non coincide con la sua descrizione perché il corpo simbolico non si identifica con il corpo organico.

Il rapporto, per Collin, apparentemente così specifico alla maternità dà luogo ad una eventuale varietà di simbolizzazioni perché vi sono contemporaneamente uno iato e un legame tra lo spazio morfologico e lo spazio simbolico.

Così, continua Collin, se per le femministe che provengono da una tradizione storicista di ispirazione marxista la donna è un puro prodotto dell'oppressione; per le femministe con una tradizione psicoanalista più freudiana che lacaniana, la donna è una specie autonoma, dotata di un'identità specifica.

Per le prime, la liberazione delle donne consiste nella soppressione delle differenze, della differenza; per le seconde risiede nella riappropriazione delle differenze, della differenza. Non c'è un taglio così netto ovviamente nelle due posizioni e possono essere riattraversate, ma tali sono gli assi. Una logica comune, per Collin, sembra reggere le due posizioni apparentemente opposte, vale a dire una logica identitaria volta a definire sostanzialmente cosa è o non è una donna (una volta che l'oppressione sia finita): una donna specificatamente donna o un uomo (essere umano) indifferenziato. Dal punto di vista dell'identità sessuale: *il y a du un ou il y a du deux*.

Collin che ha sempre assunto una posizione autonoma e originale nel dibattito tra le due scuole o correnti¹⁷¹, fa della differenza un problema etico-politico e simbolico senza predeterminare i differenti sul modo dell'unità o della dualità:

¹⁷¹ Mi riferisco qui a una lunga intervista, a mio avviso, estremamente importante per ricostruire cosa è stato e cos'è per lei il femminismo e come si staglia nel suo percorso di filosofa e anche scrittrice, con Joke Hermsen ad Amsterdam, nel 1988 dopo un intervento in un convegno di Collin in cui afferma: "La lettura di Arendt mi ha permesso di pensare meglio l'esperienza politica, il mio itinerario politico, perché il femminismo è per me un itinerario politico. Intenderlo in questo modo, non mi obbliga a voltare le spalle a ciò che mi è stato rilevato attraverso la scrittura e che il pensiero di Blanchot mi ha chiarito, mi permette di far spazio alla scrittura e allo stesso tempo alla politica, di evitare ogni politica della rappresentazione, una politica essenzialista che predefinirebbe le donne o il femminile e predefinirebbe lo scopo da raggiungere. Ciò che m'interessa nel femminismo, è esattamente questo carattere di movimento, quest'attenzione all'evento, quest'invenzione costante di ciò che non si sa ancora. L'agire è senza modello. Un'altra dimensione di questa esperienza mi è stata chiarificata da Arendt, cioè che il femminismo è legato alla pluralità delle donne e che questa pluralità include il dialogo e anche il disaccordo. C'è un'eccedenza di ciascuno/a su ciò che è condiviso, questa eccedenza è il potere stesso del ricominciamento. [...] Penso che il mondo comune delle donne che il femminismo implica non è il riflesso di uno statuto biologico e morfologico comune, né ugualmente il risultato automatico di un'oppressione sociale comune. Poiché se fosse così, ci sarebbe stato un mondo comune di donne senza il femminismo, e il femminismo non avrebbe dovuto lottare per costituirlo. Il mondo comune delle donne che produce il femminismo è il frutto di un gesto politico attraverso il quale le donne decidono di essere reciprocamente destinatarie, di indirizzarsi le une alle altre, attraverso il quale divengono *quelqu'un*. Il mondo comune delle donne non è un fatto, o non è solamente un fatto, è una decisione, la decisione delle femministe. È un agire che resta un agire non finito. Detto questo, penso che ciò è una tappa necessaria, capitale, ma che l'altra tappa sarà la costituzione di un mondo comune dei due sessi, permettendo un dialogo egalitario (lasciando agire le differenze nell'uguaglianza). Forse è questo lo scopo finale del femminismo: uno sconvolgimento, una sovversione completa dei rapporti dei sessi, lo stesso se questa sovversione è ancora limitata. Ma poco a poco, si può sperare che gli uomini accettino di essere interpellati dalle donne, che intendano ciò che esse dicono, che intendano da esse una verità che non è solamente la verità delle donne o per le donne. Attualmente gli uomini cominciano a riconoscere la validità del femminismo, ma pensano o sono inclini a pensare che questa concerne unicamente le donne. [...] Essere donna per me non può definirsi per l'appartenenza biologica e morfologica, anche se questa non è ovviamente indifferente. Essere donna come essere umano d'altronde, non è definibile o oggettivabile: è un divenire e un agire, potenzialmente polimorfo. Che ci sia della differenza sessuale, della differenza tra i sessi è evidente ma non è definibile o sostantivabile ed essa è soggetta a interpretazioni multiple. Sulla natura dei differenti nulla può essere detto se non dire che si è tradotta socialmente in una storia determinata. Si può dire qual è la condizione delle donne oggi, come si comportano nella società le donne e gli uomini ma da queste descrizioni socio-storiche non si può concludere che questo è il senso della femminilità e della mascolinità. Io non posso aderire dunque a una qualche ontologia femminile o femminista che oppone la femminilità sociologica al femminile, il vero femminile che sarebbe dell'ordine della logica non-duale, dell'arte del fluido, ecc. Poiché effettivamente alcune donne hanno questo tipo di rapporto al mondo, non tutte e tale posizione sono anche condivisa da alcuni uomini. C'è una normatività nella definizione ontologica tanto evidente così come nella definizione sociologica. Io non mi riconosco in questo femminile. Allora chi sono? Sono una donna fallica? Non sono una donna? Ogni definizione di cosa è una donna mi disturba, mi sembra contraria al suo libero dispiegamento. L'adesione a una logica dei fluidi rileva, a mio avviso, un'opzione politica in senso largo e non un'appartenenza ad una certa situazione fattuale. [...] Mi sembra che Derrida, anche se

sembra paradossale, non esce da una certa dualità. Definisce il maschile in un modo e il femminile in un altro: il maschile è il luogo dell'identità, il femminile è dell'ordine della differenza, del non-uno. Si resta in un dualismo per lo meno concettuale. Ciò che caratterizza, tuttavia, il pensiero di Derrida è che il femminile e il maschile non coincidono necessariamente con le donne e con gli uomini, e questa distinzione è presente anche in Lacan. In modo che un uomo può incarnare il femminile e che la filosofia derridiana può ritenersi indenne da ogni fallologocentrismo, figurandosi come filosofia femminile. Questa dissociazione della coppia maschile-femminile con la coppia uomo-donna è interessante ma anche discutibile poiché nello stato attuale delle cose, il femminile o il maschile delle donne non è identico a quello degli uomini: non si possono eludere le categorie sociali uomo-donna a profitto della categoria simbolica maschile-femminile senza dissolvere la dimensione politica della questione dei sessi. Ciò che m'interessa innanzitutto nel femminismo è il superamento dei rapporti di potere tra le categorie di uomini e donne piuttosto che le speculazioni sul maschile e il femminile (non è in quanto donne o femminista che io m'iscivo per esempio in un registro filosofico o post-metafisico) io non vedo dunque d'altronde perché il pensiero della differenza di Derrida, *différance*, potrebbe essere qualificato come femminile se non in virtù del legame tradizionale stabilito tra uomini e scientificità, donne e non identità. Io direi che la differenza (tra i sessi) è essenziale ma che sia impossibile identificare i differenti (tranne che nei loro segni socio-storici ben evidenti). Per tornare a Derrida, io penso che ciò che mi distanzia, pur essendo sensibile all'idea di una differenza indifferente tra uomini e donne, è che, per me, questa differenza indifferente è sempre in atto, al lavoro, che è in corso nei rapporti privati, nei rapporti pubblici, che ha a che fare con il registro etico-politico, che è sempre un problema. Il femminismo è sempre stato per me dell'ordine del movimento piuttosto che dell'ordine delle definizioni o delle teorie. Lo choc del femminismo è in ogni caso di aver fatto della differenza dei sessi un agire: non più dell'ordine del constatabile o analizzabile, ma dell'ordine de trasformabile. [...] La differenza dei sessi è dissimetrica ma è in gioco in ogni incontro pubblico o privato. Non si può pensare la differenza dei sessi, si può agirla, tenersi in presenza, per conoscerla bisogna conoscerne le forme d'iscrizione storico-sociali. La differenza dei sessi è sempre problematica. [...] Il femminismo è questo: *c'est qu'on peut agir la différence*. Non si può fare l'economia delle posizioni storico-sociali dei sessi a profitto di una nozione del femminile condivisibile nello stesso modo da uomini e donne. Se rifiuto la definizione (un'ontologia) dei sessi non è a profitto di una categoria, il femminile, indifferentemente assunto dall'uno e dall'altro sesso, ma a profitto di un agire del rapporto tra i sessi, a partire dalle loro situazioni effettive. Derrida fa l'economia del due: io non posso farlo e non posso farlo semplicemente perché essa è imposta sociologicamente. [...] Di contro, nella prospettiva di Luce Irigaray, l'agire è articolato a una certa rappresentazione prestabilita di ciò che è una donna, di ciò che è un uomo e dunque delle posizioni che essi occupano nell'organizzazione del mondo comune che lei pensa piuttosto come duale o raddoppiato che come comune. Nonostante l'interesse dei lavori di Irigaray e il suo apporto iniziale considerabile alla riconsiderazione della posizione femminile, io resisto a questa determinazione che trovo restrittiva. So che una donna non è un uomo, ma non voglio determinare a priori ciò che è una donna e ciò che è un uomo, le loro determinazioni e le loro frontiere poiché queste frontiere sono porose e la differenza dei sessi, al di là delle relazioni di potere, è sempre in gioco. La distinzione biologica o almeno morfologica alla quale questo pensiero ricorre come una marca della differenza o della dualità dei sessi mi sembra in qualche modo nella continuità della tradizione maschile-dualista del pensiero dei sessi. Mi sembra che Irigaray ha invertito le posizioni restaurando il valore della femminilità, marcando positivamente ciò che fino a allora era marcato negativamente, le labbra che si toccano piuttosto che il fallo, facendo apparire come fonte di creazione e generazione ciò che fino ad allora era considerato come una lacuna. Ciò che cambia non è tanto il rapporto dei sessi né la loro caratterizzazione ma i valori che vi si riferiscono. Si può dire che tutto è segnato sessualmente, ma si può anche dire che in qualche modo tutte sfugge a questo segno, traccia, marca. Il mondo comune non è la giustapposizione dei due mondi. Io resisto d'altra parte al manicheismo soggiacente a questa posizione che idealizza le donne e l'amore tra donne. Quest'amore,

Il apparaît en effet qu'il y a bien deux modes de sexuation mais que ceux-ci sont en rapport non dualisable, que la différence est un mouvement ou plus exactement un agir qui opère la transformation des différents. Si la différence des sexes est un incontournable, elle n'en est pas moins soumise à un processus historico-social aussi bien qu'individuel. Et si elle est produite par des conditions historico-sociales, rien ne permet d'affirmer qu'elle soit pour autant entièrement surmontable. Le féminisme consiste alors à penser que les femmes sont aujourd'hui devenues les actrices de cette différence qu'elles ont traditionnellement subie, sans pour autant en être les maîtres, et qu'il leur appartient d'en définir l'inscription : l'intensification ou la réduction de ce que l'on nomme le féminin, pour les femmes ou pour la société entière, relève d'une option plutôt qu'elle n'est l'expression d'un donné. [...] Dans cette perspective, la question : est-ce que tu écris en tant que femme ? Signifie : comment, toi, négocies-tu ta position de femme en ton expérience féminine dans ton écriture, présupposant que toute écrivaine ne le fait pas de la même manière¹⁷².

Per Collin tale questione potrebbe essere posta allora anche ad un uomo poiché la scrittura maschile comporta così come la scrittura femminile degli elementi di sessuazione, anche quando si pretende universale. Appare tuttavia, sostiene Collin, che la sessuazione che ha a che fare con la scrittura non fa ostacolo alla sua comunicabilità.

questo sogno di sorellanza a cui anche io ho ceduto, è piuttosto un'ideologia che una pratica. È raramente vissuto da coloro che lo rivendicano. E noi sappiamo bene che se siamo femministe non è perché le donne sono buone (o unite in modo fusionale) ma perché sono state trattate ingiustamente. Come sosteneva Arendt parlando degli ebrei: la posizione di vittima non presuppone la bontà né rende esenti dalla responsabilità. [...] Per me la sessuazione e lo stesso l'appartenenza ad un sesso è essenziale ma allo stesso tempo non è il tutto del mio essere. *Je suis une femme, mais je n'est pas une femme*. La sessuazione tranne nella sua forma socialmente restrittiva, non è sufficiente a determinare un rapporto specifico al mondo. C'è una certa trascendenza del simbolico in rapporto al reale, a ciò che è dato". F. Collin, "Ecritures du désastre", entretien avec J. Hermesen, in *Je partirais d'un mot*, op. cit., pp. 142-156, (trad. mia).

¹⁷² F. Collin, "Le sujet et l'auteur. L'acte d'écrire comme universel", in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Paris, Fus Art, 1999, p. 37

Quest'ultima non richiede che l'universale sia asessuato per prodursi, così come non richiede la conformità alla generalità di un sesso, ma passa attraverso l'organizzazione sempre singolare delle determinazioni sessuate, linguistiche, nazionali, sociali. Non è mai "l'uomo" che scrive, né d'altronde "la donna", ma una singolarità. Il linguaggio, per Collin, e più ancora la scrittura non può essere posto in maniera deterministica come l'espressione pura e semplice di un dato, ma ne è anche costitutivo.

Se è vero dunque che in una cultura determinata si possono rilevare dei tratti linguistici propri a un sesso, questi tratti da una parte non sono immutabili e dall'altra non sono solamente subiti, ma anche assunti. Il linguaggio è anche performativo.

Questo carattere performativo gioca, per Collin, un ruolo eminente nella scrittura letteraria. La scrittura è sempre un atto di nascita. Se una donna scrive, necessariamente in un certo modo in quanto donna, questo "in quanto" non limita ciò che dice a questa sola dimensione e soprattutto l' "in quanto" si definisce nel corpo stesso dell'opera e non è una condizione prestabilita.

Collin pensa allora ad un'altra dimensione della critica femminista, dimensione volta a far ascoltare un'opera di una donna tra le opere *tout court* piuttosto che farla risuonare solamente tra donne. Tale concezione non implica una concezione neutra dell'opera, ma la coscienza che ogni testo, al di là delle sue determinazioni particolari, si fa intendere al di là di tali determinazioni o attraverso di esse. Un'opera non deve solamente confermare, assicurare, ma far oscillare, scuotere il reale.

Essere femminista, per Collin, è forse rifiutare di sapere che cosa vuol dire una donna per ascoltare ciò che dice una donna. Mettersi all'ascolto di una donna nella sua opera è, al contrario, mettersi all'ascolto dell'altra donna, riconoscerla come singolarità. La scrittura letteraria è, per Collin, la ricerca di tale singolarità, la ricerca ostinata e forse impossibile del punto di pura sovranità. Una sovranità che preferisce la libertà al lento lavoro della liberazione. C'è della sessuazione in ogni opera, ma un'opera di donna non è necessariamente una scrittura femminile e d'altra parte un'opera non è riducibile alla sua sessuazione. Scrivere è dell'ordine dell'evento.

In un articolo del 1997 Collin nota come alle origini del movimento delle donne, che mirava ad una trasformazione fondamentale del mondo:

Les frontières entre le politique et le poétique (l'art) furent franchies, sans cependant provoquer la réduction du second à la première. Pendant un temps la parole ne fut pas prisonnière de l'énoncé revendicatif. Pendant un temps le

mouvement de libération resta inspiré par le mouvement secret de la liberté.
[...] Ce moment a probablement été court, mais il a été. Il permettait de rêver
que le monde à venir serait un monde qui se développerait comme une
écriture, non comme un discours ou une thèse¹⁷³.

Si può pensare, sostiene Collin, che questo primo movimento ha avuto interamente rapporto con il mondo come con un testo. Le donne scrivevano, dipingevano, disegnavano un testo non ancora scritto, scrivevano vivendo una storia, un luogo, tracciavano l'inaudito in una sorta di creazione itinerante. Un movimento che è stato un'estetica della liberazione, una rivoluzione sensibile in cui la libertà coincideva con la grazia, indifferente all'istituzionalizzazione e alla rappresentazione.

¹⁷³ F. Collin, "Textualité de la libération. Liberté du texte", in *Les Cahiers du CEDREF*, n. 6, 1997, p. 3
193

2.5 *Un enfant si je veux /L'enfant qui je veux?*

Maternità e Generazione dal 1970 al 2010

Il tema della maternità e della generazione è estremamente importante nell'opera di Collin. Nel 1975, nel nono e nel decimo numero dei *Cahiers* Collin scrive il primo articolo, "Les enfants de tous" in cui anzitutto sostiene che la maternità non è una realtà immutabile, ma storica dalle forme diverse e, se sono sempre le madri che mettono al mondo biologicamente, differenti sono ovviamente i primi contatti della madre con il bambino, i modi di nutrirlo e la materia stessa di tutti i legami. La maternità è dunque una nozione e una realtà relativa e va interrogato lo statuto che ha acquisito e la sua evoluzione.

Collin analizza poi come, dal punto di vista psicologico, è attraverso la madre e la madre sola che il bambino ha rapporto al mondo e spesso le madri investono interamente in questa relazione e si riflettono nel bambino; dal punto di vista storico, Collin sottolinea, come la società capitalista e, ogni società industriale fondata sull'aumento costante della produzione, ha mantenuto e incoraggiato la perpetuazione della famiglia per ragioni di evidente carattere psicologico, ideologico ed economico. In quest'ultima prospettiva, in un'ottica ovviamente femminista, Collin pone l'accento su come ogni lavoro di riproduzione è svolto gratuitamente nel seno delle famiglie, grazie al lavoro non pagato delle madri e nel lavoro si sono volute integrare le donne nel mondo della produzione, facendone delle lavoratrici sottopagate e mobili, ciò ha provocato l'aumento del profitto, ma la divisione della classe operaia continua contemporaneamente a lasciare alle donne il peso totale della riproduzione. Prese dunque, nota Collin, nella trappola di una pseudo-uguaglianza, le donne subiscono due ingiustizie e due forme di sfruttamento: forniscono un lavoro professionale sottopagato e continuano ad alimentare la società facendo figli e questo doppio sfruttamento non è solamente una verità teorica, ma è quotidianamente e duramente vissuta dalla maggior parte delle donne. Si chiede allora Collin: Se la maternità rappresenta sul piano sociologico un tale sfruttamento e sul piano psicologico un tale peso, perché si fanno ancora dei bambini?

Collin sottolinea che è il caso di porre tale questione, così radicale, nella misura in cui con la diffusione dei mezzi anticoncezionali, la maternità non è più una fatalità ed è necessario rivendicare per tutte le donne solo dei bambini desiderati, una divisione effettiva dei compiti e delle responsabilità in tutti i momenti della crescita e dell'educazione. Condivisione non solo nella coppia, ma nell'intera collettività e società e ciò implica una completa messa in questione e ristrutturazione dell'organizzazione del lavoro nella produzione.

Se nel 1975 Collin interroga alcune delle difficoltà della maternità, il problema della sua presa in carico dalla collettività e dalle istituzioni; nel 1977 con il collettivo dei *Cahiers du Grif* decide di interrogare la maternità in quanto tale, il numero *Mères-Femmes* è frutto, come d'altronde gli altri numeri, di riunioni e scambi individuali e collettivi. Si vuole qui analizzare l'editoriale "Humour en amour" che apre il numero, redatto da Collin, a partire dai discorsi che si sono svolti nelle riunioni preparatorie al numero e l'articolo di Collin: "Des enfants de femmes ou assez momifié". Nell'editoriale si sottolinea anzitutto come il rapporto delle donne con la propria madre ha suscitato delle reazioni verbali più forti, più violente rispetto al rapporto con i propri figli, vale a dire rispetto alla loro posizione in quanto madri. Punto di partenza è dunque la madre e il suo enigma lacerante. Tra una donna e il mondo, infatti, c'è sempre l'ombra della madre, in una donna veglia sempre la madre e, per opposizione alle risposte delle donne, quelle degli uomini interrogati sorprendono per il loro tepore. Due sono i temi scelti: distinguere la maternità dal femminile e mettere in questione la nozione stessa di maternità. Per lungo tempo, si ricostruisce, il femminile è stato confuso con il materno: una donna è fatta per avere e crescere i figli. L'esistenza dei mezzi contraccettivi e la legalizzazione dell'aborto, permettono o dovrebbero permettere alle donne di considerare la maternità come una libera scelta e non come una necessità. Le donne dovrebbero dunque decidere non solo il numero di figli che desiderano, ma anche di averne o non averne perché essere donna oggi, sostiene il collettivo dei *Grif*, significa anzitutto e prima di tutto assumersi la propria esistenza e stabilirne le condizioni, esistere attraverso se stessa e per se stessa.

Scrivo allora Collin:

La mère est une invention du père. La mère (comme mater) est mise en place par le patriarcat pour assurer sa pérennité : c'est un *mpère*. [...] La maternité est une *mpaternité* : elle se vit hors de l'homme mais sur son contrôle. [...] La résurrection de la femme est la défaite de la *mpère*. La femme qui crie au milieu de la *mpère* défait l'ordre, crée l'anarchie. Devenir femme au-delà de la *mpère* c'est ne pas, ou pas nécessairement, ne pas faire d'enfants mais c'est faire des enfants qui soient non des enfants de *mpère*, de patriarcat, mais des enfants des femmes. C'est inventer une maternité, une parenté, qui ne soient pas la *mpaternité* : à la *mpère* doit succéder la *femme*, la femme¹⁷⁴.

Esattamente dieci anni dopo Collin nel trentaseimo numero dei *Cahiers du Grif*: *De la parenté à l'eugénisme* scrive un articolo dal titolo "La fabrication de humains". Come si è passati da *Un enfant si je veux* a *L'enfant que je veux*?

Il movimento di liberazione delle donne degli anni Settanta, come abbiamo visto, si è concentrato inizialmente sulla rivendicazione del controllo della maternità attraverso la legalizzazione della contraccezione e dell'aborto, legalizzazione che doveva consentire a ogni donna di dissociare la sessualità dalla generazione. Tale è il significato dello slogan scandito all'epoca e che provocò grande scandalo: "Un enfant si je veux, quand je veux", che significava, in effetti, non un figlio se non lo voglio.

Nel corso degli anni il significato di tale rivendicazione è stata tuttavia ridefinita in termini nuovi, condizionati dal progresso della scienza. Gradualmente è apparso sempre più chiaramente che non si trattava solamente di non avere figli se non se ne volevano, ma di averne se ne si aveva voglia, quando si voleva, addirittura come si voleva, anche se le condizioni fisiologiche maschili o femminili non lo permettevano o nel caso di un'erotica omosessuale.

Dalla questione della contraccezione a quella della fecondazione in vitro, alla gestazione per conto d'altri, il cosiddetto utero in affitto, che instaura una nuova forma di proletariato e sfruttamento del corpo femminile, sono tutte le tappe differenti che Collin interroga oggi, tenendo sempre in considerazione le ambiguità, le incertezze di una

¹⁷⁴ F. Collin, "Les enfants des femmes ou assez momifié", in *Mères, Femmes*, Les Cahiers du Grif, n. 17-18, 1977, p. 34

riflessione che fa i conti ogni volta con scoperte scientifiche e con l'evoluzione di pratiche che la rendono possibile.

Riflessioni che portano dunque il segno della loro congiuntura, che scandiscono le varie tappe dello sviluppo della problematica della generazione nella misura in cui tra il 1970 e il 2010, il significato dello slogan "*un enfant si je veux*" ha conosciuto delle continue variazioni semantiche che non cessano di interrogare la riflessione etica e politica. La conquista della legalizzazione della contraccezione e dell'aborto era apparsa alle donne, alle femministe come una vittoria soddisfacente ma, per Collin, questa conquista è stata riattraversata e ricoperta da nuove problematiche: al controllo della natura, vale a dire della loro fecondità naturale, sono seguite nuove forme di addomesticazione. L'indipendenza acquisita grazie alla contraccezione e all'aborto si è rapidamente trasformata in dipendenza alla scienza attraverso le diverse manipolazioni genetiche. Si può pensare, sostiene Collin, che se la contraccezione e l'aborto abbiano rappresentato una dimensione importante della "liberazione delle donne" alla fine del XX secolo, la pratica dell'utero in affitto produca al contrario una nuova forma di proletarizzazione delle donne più deboli.

Tali sono le tappe principali che si vogliono analizzare nei testi di Collin, sottolineando che sono stati scritti o pronunciati in contesti differenti, teorici o pratici, universitari o militanti, e chiariscono un momento dell'evoluzione della questione della generazione inaugurata dalle femministe degli anni Settanta.

Nulla è mai definitivamente acquisito, e in tale affermazione si sente risuonare l'eco arendtiano. Per Collin, infatti, in ogni momento, davanti ad ogni nuova possibilità scientifica o tecnica la riflessione deve essere vigile. Si tratta ogni volta di "giudicare e decidere", poiché ciò che sembra acquisito può provocare una nuova dipendenza, una nuova servitù. Se il controllo scientifico del processo di generazione ha potuto liberare le donne, permettendo loro di scegliere la maternità, questo stesso controllo, dominio conduce oggi alla proletarizzazione di alcune tra loro a servizio d'individui o coppie che non possono avere figli.

Per Collin, tuttavia, al di là della discussione sulle modalità nuove della generazione permesse dai progressi scientifici e regolati dalla legge, si formula sempre la questione kantiana, estremamente radicale: Fare dei figli, vale a dire imporre la vita a qualcuno di cui il parere, necessariamente, non è stato chiesto è compatibile con l'ideale democratico?

L'ideale dell'autodeterminazione dell'individuo si radica, per Collin, in un contratto, il soggetto non è solamente incarnato, è tributario della decisione dell'altro.

In "*Mettre au monde*"¹⁷⁵ articolo del 2001, Collin ricostruisce allora, come la conquista del controllo della maternità per le donne alla fine del XX secolo ha indotto, nel loro rapporto alla sfera pubblica, due effetti inversi ma inseparabili. Da una parte, liberate dalla dipendenza in cui le collocava il processo involontario della trasmissione della vita, le donne accedevano allo statuto di individuo, definito per l'autonomia che condiziona la cittadinanza, ed è ciò che appare più chiaramente; d'altra parte accedendo alla cittadinanza, le donne introducono nella sua definizione un parametro cui quest'ultima si era esentata sotto la cauzione patriarcale: quello dell'eteronomia che implica la dimensione della generazione.

Così il controllo della maternità per le donne e la loro comparsa congiunta sulla scena pubblica richiede una ridefinizione di quest'ultima e, non solo la sua estensione quantitativa. In effetti, la cesura tra pubblico e privato, o più esattamente tra pubblico e domestico permetteva non solamente la divisione tra i sessi, ma anche e soprattutto la divisione tra lo statuto materno, privato, del corpo e lo statuto paterno, pubblico della nomina.

Quando, sostiene Collin, negli anni Settanta le femministe sostenute da numerose donne hanno proclamato pubblicamente: "*un enfant si je veux, quand je veux*" rivendicando così il diritto di decidere della loro maternità grazie alla contraccezione e alla depenalizzazione dell'aborto, non percepivano tutta la portata reale e simbolica del loro gesto.

Credevano di formulare una rivendicazione audace, ma settoriale che riguardava la loro libertà singolare: il diritto di decidere pensato come il diritto di rifiutare. Non sapevano che stavano aprendo o designavano una breccia in ciò che sarebbe diventata la problematica maggiore di questo fine secolo. La loro rivendicazione era allo stesso tempo, per Collin, un atto e un sintomo, quello di una sovversione, di uno sconvolgimento generale dell'ordine biologico e simbolico della generazione.

La generazione, sottolinea infatti Collin, è stata tradizionalmente intesa e socialmente costruita come la congiunzione di una dimensione materna biologica, assortita di affettività e di una dimensione paterna, simbolica la cui attestazione è il segno, la traccia del nome, come nome del padre.

¹⁷⁵ Cfr. F. Collin, «Mettre au monde», in *Maternité affaire publique, affaire privée*, Paris, ed. Bayard, 2001

Secondo la formula consacrata dal diritto e sostenuta dalla psicoanalisi, in effetti, il padre essendo biologicamente “incerto” non ricava la sua autorità che nella nominazione¹⁷⁶.

Poiché, continua Collin, non è mai sufficiente che un bambino nasca da una donna per appartenere alla comunità. Tale comunità lo integra solamente attraverso dei riti maschili di consacrazione: circoncisione, battesimo, servizio militare o altre forme differenti proprie alle diverse culture.

Le donne, per Collin, attraverso la loro rivendicazione, hanno introdotto la parola, una parola non più privata, ma pubblica nel processo della vita umana e la maternità non è più in preda al destino, si può nominare.

¹⁷⁶ “L’idée de la culture associée à une conception de la loi symbolique, est d’une part considérée comme fondant la liberté de s’associer librement, tout en étant d’autre part invoquée pour limiter la liberté des personnes gays et lesbiennes d’adopter des enfants ou d’obtenir l’accès aux technologies reproductives. Les droits contractuelles sont ainsi reconnus, mais les normes de la parenté ne peuvent être remises en question. Les arguments qui ont permis la victoire législative du PACS se fondent sur une extension des droits contractuels sur la base de la volonté individuelle. [...] En France, l’idée de “cadre d’orientation” – le repère – se comprend comme quelque chose qui est transmis uniquement par le père. Et cette fonction symbolique est apparemment menacée ou même détruite par le fait d’avoir deux pères, un père intermittent ou pas de père du tout. Il faut lutter pour ne pas se laisser attirer dans une dispute à partir de ces termes, ce qui consisterait à mésinterpréter le problème. Si l’on acceptait d’y entrer, on pourrait évidemment répliquer que la masculinité peut certainement être incarnée et transmise par un parent d’autre genre. Mais, en argumentant ainsi, je concède la prémisse suivant laquelle le parent est et doit être le site culturel unique de communication et de reproduction du genre, ce qui serait absurde. Après tout, pourquoi admettre l’idée que, sans un référent incarné singulier de la masculinité, il ne peut y avoir d’orientation culturelle comme telle? Une telle position fait de la masculinité singulière du père la condition transcendente de la culture, au lieu de repenser la masculinité et la paternité comme un ensemble de pratiques culturelles variables. Pour comprendre ce débat, il convient de se rappeler que les principes de patrilinéarité en France sont garantis dans le code civil par les droits de la filiation. Dans la mesure où le mariage hétérosexuel maintient son monopole sur la reproduction, il le fait précisément en privilégiant le père biologique comme représentant de la culture nationale. [...] La politique familiale et même l’ordre hétérosexuel de la famille fonctionnent de sorte à garantir la séquence temporelle qui établit la culture française à la pointe de la modernité. [...] En d’autres termes, toute couple d’adultes consentants, peut contracter – l’accomplissement légal du PACS s’est relativement normalisé pour les couples hétérosexuels comme pour les couples lesbiens/gays. Mais de tels partenariats doivent être rigoureusement séparés d’une parenté qui, par définition, précède et limite la forme du contract. Ces normes de parenté sont ce à quoi renvoie l’expression “ordre symbolique” qui fonctionne effectivement dans le discours public, et c’est cet ordre qui doit être protégé, sous-tendant les relations contractuelles tout en devant être immunisé contre la pleine saturation par ces relations. [...] En d’autres termes, perturber les formations familiales ou les dispositions de parenté qui ne soutiennent pas les principes de patrilinéarité ni les normes corollaires de citoyenneté, c’est rationaliser les interdits et les régulations qui accroissent le pouvoir de l’Etat sur l’image du père, cet adulte manquant, ce fétiche culturel qui signifie une maturité fondée sur la violence.” J. Butler, “La politique sexuelle, la torture et le temps laïque”, in *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zone, 2009, pp. 110-112

Attraverso lo stesso movimento, sottolinea Collin, la riproduzione, ma il termine è inadeguato, si trova per la prima volta distinta dalla sessualità. In un primo tempo questa dissociazione ha significato che era possibile viverla la sessualità in modo autonomo. Dietro la rivendicazione “*un enfant si je veux, quand je veux*” lo statuto stesso della maternità è stato problematizzato dalle donne stesse, cessando di essere un destino. Dietro un’esigenza politica determinata si è avuta allora la riformulazione, in modi diversi ed esplorativi, del rapporto tra femminilità e maternità, accentuando la loro disgiunzione o ridefinendo in termini nuovi la loro congiunzione.

Per alcune la rivendicazione della libera scelta è stata, in effetti, per Collin, l’occasione di affermare una separazione tra femminilità e maternità, apparendo la seconda come un ostacolo al pieno sviluppo della prima. Collin sottolinea altresì come la posizione, che consiste nel distinguere radicalmente lo statuto della femminilità dallo statuto della maternità, era la più comoda per una prima elaborazione dell’uguaglianza tra i sessi, ma evitava di affrontare una questione essenziale: Quale che sia la decisione libera assunta da ciascuna donna, cosa succede della maternità in quanto tale?

Bisogna interdirla, per assicurare la liberazione di tutte le donne, con il rischio della fine dell’umanità?

O attendere l’invenzione di “macchine uterine”, affidarla cioè ad una classe “riproduttiva” che permetterebbe alle altre donne di emanciparsi?

Non è solamente la maternità, per Collin, che si distingue dalla paternità, ma la stessa non-maternità che si distingue dalla non-paternità, nella misura in cui tale scelta non ha lo stesso senso e la stessa portata per una donna e per un uomo. Quella di una donna non è mai anodina, così come l’abbandono di un bambino non ha le stesse conseguenze psichiche né sociali per l’una e per l’altro. Accanto alla posizione che disgiunge così individualità femminile e maternità si è, ricostruisce Collin, sviluppata un’altra per la quale si tratta piuttosto di un’altra maternità che non sarebbe più condizionata dal patriarcato.

Radicalizzando questa posizione alcune hanno considerato il legame materno come paradigma, continua Collin, di ogni legame autentico, suscettibile di generare l’organizzazione del mondo comune.

Così, sostiene Collin, al posto o a fianco di un mondo comune, calcato sul potere paterno, doveva e poteva ormai costituirsi un mondo comune calcato sulla relazione materna, vale a dire un mondo in cui l’autorità e la responsabilità sono sostituite all’ordine del potere o lo riattraversano, tenendo conto delle dissimmetrie relazionali.

Anche se, per Collin, coloro che sostengono tale posizione manifestano, a volte, un certo manicheismo dei sessi e procedono ad un'idealizzazione discutibile della relazione materna, attestano almeno l'assenza di iscrizione della dimensione materna nell'organizzazione sociale e politica esistente. Poiché la generazione non ha secolarmente trovato il suo posto nel mondo comune che, a condizione di essere decantata della sua parte di eteronomia, la trasmissione del "nome del padre" ne dissimula l'innovazione.

Tra queste posizioni estreme, sostiene Collin, sussiste spesso l'ambiguità e, a volte, le stesse donne affermano il carattere allo stesso tempo sconvolgente della maternità, generatrice di un'esperienza specifica e l'esigenza di "sbarazzarsene" o almeno di liberarsi di alcuni suoi elementi. Una forma di conciliazione si è cercata attraverso delle misure che permettessero di mantenere l'essenza della maternità attenuando i suoi vincoli principali e attraverso lo sviluppo di dispositivi sociali e attraverso la divisione sessuata dei compiti. Tale esigenza di divisione non doveva limitarsi solo ai lavori domestici, ma a tutte le forme di cura, da sempre affidate alle donne.

Così, continua Collin, dagli inizi degli anni Settanta, la rivendicazione del diritto di scegliere la maternità si è arricchita di numerose teorie sulla maternità: desiderio di erodere l'importanza della maternità nell'affermazione sociale e politica delle donne, desiderio, al contrario, di assumere la maternità come nuovo paradigma della parentela, come paradigma della relazione delle donne tra loro.

Se "*un enfant si je veux, quand je veux*" era una rivendicazione politica determinata, che apriva un vasto campo d'interpretazioni, ora nel contesto dei progressi scientifici e tecnici, tale slogan si può riformulare, analizza Collin, in esigenza, in diritto di avere un figlio anche quando le condizioni biologiche sembrano opporvisi. La conquista del diritto di non avere figli ha dunque fatto spazio al diritto di avere un figlio non solamente "*un enfant si je veux, quand je veux*", ma "*l'enfant que je veux*".

Così la rivendicazione semplice e chiara, scandita spontaneamente nelle strade negli anni Settanta, è divenuta un'affermazione che sconvolge non solamente la maternità, ma le modalità stesse della generazione, dislocando i luoghi paterni e materni e disfacendo la parentela in sequenze isolabili e ricombinabili in maniera diversa: fecondazione, gestazione, educazione.

Se la gestazione richiede ancora imperativamente un corpo di donna, non condiziona tuttavia o non più il suo statuto di madre, poiché se si parla di "*mère porteuse*" (utero in

affitto) o di madre biologica, si tratta di condurre a termine la gravidanza a profitto di terzi.

Il controllo della maternità e più generalmente della parentela che doveva trasformare la fatalità in atto libero si è così trasformata in libertà di scelta dinanzi ad un campo di possibilità segnalate dalla tecnica sulla quale si profila il fantasma del bambino perfetto, o almeno geneticamente corretto e migliorato.

Così, sostiene Collin, l'embrione santificato quando si trattava di denunciarne la distruzione per l'aborto, è diventato un materiale manipolabile dagli scienziati senza suscitare riprovazione. La resistenza alla depenalizzazione dell'aborto era, in effetti, motivata per il rifiuto della libertà delle donne e non per la difesa del feto. La possibilità, continua Collin, di dissociare la sessualità dalla generazione, ingaggiata dalla prima rivendicazione delle donne e seguita dallo sviluppo della scienza e della tecnica ha almeno reso la parentela, in alcuni paesi, accessibile giuridicamente alle coppie omosessuali.

Il passaggio dalla generazione alla fabbricazione di esseri umani, attraverso la mediazione della scienza e della tecnica, costituisce, ribadisce Collin, un momento importante del processo di sviluppo della modernità strumentale nella sua ambizione di controllo della natura, controllo che non avviene senza effetti secondari.

Vorrei qui solo ricordare che, pur se le femministe degli anni Settanta non avevano previsto tutte queste conseguenze, dei segni c'erano e nel 1974, Collin nel terzo numero dei *Cahiers du Grif*, *Ceci (n') est pas mon corps* pubblica un'intervista con un eminente biologo che faceva l'elogio delle banche di sperma ed evocava, in questa prospettiva, anche l'ipotesi di "madri professionali" dette più tardi "uteri in affitto", "mère porteuse".

L'intervista fu pubblicata senza alcun commentario e non è che nel 1987 che *I Cahiers du Grif* consacreranno un intero numero a tale questione: *De la parenté à l'eugénisme* attestando della diversità delle posizioni femministe riguardo alla nuova problematica della "riproduzione" umana¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Vorrei qui, fra i vari articoli del numero trentasei dei *Cahiers du Grif*, *De la parenté à l'eugénisme*, analizzare "Des organes sans corps" di Rosi Braidotti, che inizia anzitutto chiedendosi quali sono le problematiche in questione delle "Nouvelles techniques de reproduction" (NTR) da un punto di vista femminista teorico e dove collocarsi per pensarle, a partire dalla rivendicazione politica della differenza sessuale, vale a dire di una differenza non devalorizzata, detta e pensata da esseri umani sessuati al femminile. Braidotti costata anzitutto, come a suo avviso, le NTR non costituiscono un insieme coerente di pratiche e teorie scientifiche e dunque non è evidente conoscere la logica interna e i problemi propri a un dominio che rischia di avere delle enormi ripercussioni per le donne. Il fatto radicalmente nuovo,

202

sottolinea Braidotti, è il livello di autonomia, controllo, sofisticazione raggiunto dalle scienze della vita. Questo sconvolgimento concettuale e tecnico non è limitato solo al dominio della procreazione, si tratta piuttosto della messa-in discorso e dunque anche della capitalizzazione dei domini-limiti della conoscenza, che erano serviti da frontiera al sapere scientifico e all'esperienza umana. Per Braidotti, l'universo bio-scientifico contemporaneo, lontano dal segnare una rottura concettuale con i dispositivi di sapere e potere messi in atto dalla fine del XVIII secolo, ne costituisce piuttosto il compimento. La riproduzione artificiale non è qualcosa di nuovo, le prime inseminazioni artificiali datano della fine del XVIII secolo e le strutture di sapere-potere si sono sempre basate sulla gestione calcolante e razionale della vita del vivente. Per Braidotti essere moderno, è vivere in un universo materiale e concettuale dove le relazioni di sapere-potere si articolano sul corpo. È il corpo in tanto che radicamento corporale della soggettività che s'impone come oggetto privilegiato del discorso. Ciò segna la fine del paradigma naturalista e razionalista classico che, da Descartes, aveva concepito il soggetto in una serie di termini polarizzati. Dalla fine del XVIII secolo, la nozione di corpo è liberata dal dualismo metafisico, la fatticità corporale diviene così il luogo di una proliferazione di conoscenze che riguardano nello stesso tempo i fenomeni di sopravvivenza della specie e la formalizzazione delle soglie di conoscenza scientifica. Le bioscienze, continua Braidotti, producono così una cartografia anatomica del corpo umano, mentre le scienze umane si dibattono con la crisi della metafisica e si consacrano alla crisi dei modi di costituzione di un discorso sul soggetto umano. La modernità si apre, per Braidotti, con questa doppia scansione, questo sdoppiamento empirico-trascendentale che significa la perdita d'unità, la fine del paradigma naturalistico che fin ad allora aveva fatto della natura un tutto indivisibile e dell'uomo il sovrano incontestato del sapere. È così che il corpo diventa problematizzato (soprattutto il corpo femminile) ma questa nozione non è semplice organismo, vale a dire la somma delle sue parti organiche, né pura trascendenza, vale a dire spirito governato da un'anima quasi divina. Quale corpo dunque? È un corpo, continua Braidotti, empirico le cui parti sono smontabili, staccabili, misurabili: un organismo in cui gli organi corrispondono a delle funzioni precise ma è anche un'entità irriducibile alla somma delle sue parti: superficie libidinale, campo di forze, soglia trascendentale, relais pulsionale, gioco di proiezioni immaginarie. Il corpo è nel discorso della modernità, una nozione che resta tributaria di tutta la tradizione metafisica e che, in un certo modo, ne subisce la crisi. Tale è il paradosso, per Braidotti, che costituisce uno dei nodi problematici della questione delle NTR: l'ordine del discorso moderno riposa su una proliferazione della conoscenza e delle pratiche di controllo del corpo, nel momento storico stesso in cui la rappresentazione sociale e simbolica della soggettività è radicalmente dislocata. La formulazione di "organi senza corpo" designa precisamente quest'insieme strategico complesso, privo di un'unità strutturante. Detto altrimenti: le bioscienze riposano a priori su una visione del corpo umano come mosaico di pezzi staccabili, ciò che permette una ricucitura rigorosa delle funzioni organiche. Evidenzia altresì Braidotti che lo iato tra sessualità e procreazione è uno dei pilastri della cultura moderna e che la funzione riproduttiva ha perso ogni unità fondata sul paradigma naturalista e la biotecnologia contemporanea non innova, pur approfondendo e radicalizzando la scissione tra corpo riproduttivo e corpo libidinale. Il fatto nuovo, per Braidotti, introdotto dalle NTR è la parcellizzazione progressiva del processo riproduttivo stesso in una serie temporale discontinua. Un fenomeno più sociale che scientifico, come quello delle "mères porteuses" fa scoppiare il continuum del parto tra differenti donne-madri. Il problema, per Braidotti, immediato che le NTR pongono dal punto di vista delle donne rileva giustamente lo statuto della differenza sessuale e il posto riservato alle donne nella gestione sociale della riproduzione e dunque, in nome della differenza sessuale come rifiuto radicale dell'omologazione, bisogna inscrivere, la dissimmetria tra i sessi come principio fondamentale del dibattito sulla procreazione assistita. Poiché è il corpo materno, corpo sessuato femminile che costituisce il bersaglio di queste bio-tecniche. E ancora convinta del fatto che la posizione femminista implica la ricerca di un altro modo di articolazione tra il corpo, il biologico, il sessuale, il potere e la politica, Braidotti teme che la formidabile dislocazione della

Collin continua interrogandosi sulla fabbricazione: Si tratta di una strumentalizzazione che permette alle donne di esercitare meglio il loro volere o desiderio o, al contrario, un transfert del potere patriarcale nella sua forma scientifica, che allinea la generazione sulla fabbricazione, la riproduzione sulla produzione, in linea con la moderna ambizione del controllo della natura?

Lo sviluppo delle nuove tecniche di procreazione medicalmente assistita lascia tuttavia sempre spazio all'adozione e, nota Collin, nelle forme della parentela adottiva, la distinzione tra ruoli paterni e materni perde una parte della sua pertinenza, salvo ad appoggiarsi sui ruoli maschili e femminili persistenti.

L'apporto non solamente del lavoro domestico, ma del lavoro materno alla società, il suo plus-valore è stato un elemento importante nelle analisi degli anni Settanta, in tali analisi, però, si possono valutare i compiti legati alla funzione materna, ma non l'investimento psichico e simbolico. Questo tipo di analisi ha però il vantaggio, sostiene Collin, di rendere visibile l'immenso supplemento dell'apporto delle donne al lavoro non remunerato.

La conciliazione tra maternità e vita professionale non è stata tuttavia risolta, il seguito degli avvenimenti mostra una maternità certamente "libera", ma praticata quasi di contrabbando per non disturbare il principio ufficiale dell'uguaglianza, che tende all'identità tra i sessi nell'accesso progressivo alla sfera sociale costituita. Una donna deve pertanto, continua Collin, rendere la sua maternità non solamente privata, ma clandestina e dissimularne i pesi se non vuole compromettere la sua vita professionale.

L'umanità, per Collin, non si declina o non solamente come mondo comune degli individui che sono legati dalla parola e dall'azione, sotto il principio dell'uguaglianza contrattuale, ma si declina anche come mondo comune della generazione.

Mettre des enfants au monde, leur transmettre un héritage humain digne de ce nom, veiller à leur croissance dans un juste équilibre de contrainte et de liberté, leur parler dans une langue qui écoute leur langue, est une tâche en laquelle privé et public s'articulent, voire se confondent – le public ne s'identifiant pas à l'étatique, comme dans le fantasme platonicien ou totalitaire – et à laquelle hommes et femmes, sont convoqués. [...] La maîtrise acquise de la génération ne peut faire l'économie de la dimension

funzione materna introdotta dalle NTR arriva nel momento storico in cui le donne hanno rivendicato politicamente il controllo del loro corpo e della loro sessualità.

«maternelle» des hommes et des femmes. [...] Il s'agit de redonner sens à ce que signifie «mettre au monde»¹⁷⁸.

Poiché l'umanità, sostiene Collin, non si declina solamente nella sua realtà sincronica, ma nella sua realtà diacronica, quali che siano le condizioni biologiche, simboliche e giuridiche della parentela futura, mettere al mondo resta un atto di responsabilità costitutiva nella trasmissione della vita.

Nel 2011 Collin scrive un articolo dal titolo “La génération ou la face cachée de la démocratie”¹⁷⁹, in cui sostiene che lo sviluppo delle biotecnologie sconvolge il campo della generazione. In tale articolo Collin precisa che, di proposito, non utilizza il termine riproduzione nella misura in cui il tale nozione occulta il carattere di innovazione della nascita e per la sua prossimità con il termine di produzione la installa nell'ordine economico.

Le donne hanno un rapporto alla generazione che, né biologicamente, né culturalmente o storicamente, è stato identico o parallelo a quello degli uomini, esse sono state e sono infatti, implicate differentemente nelle sue mutazioni attuali o a venire.

Non si può dimenticare, sostiene Collin, che la prima rivendicazione del movimento femminista riguardava il diritto alla contraccezione e all'aborto, affermando così, per la prima volta, la necessità di un nuovo rapporto alla generazione. Sono seguite altre rivendicazioni, analizza Collin, riguardanti il lavoro e la politica, ma è sintomatico che la prima rivendicazione sia stata la generazione.

Le pratiche anticoncezionali e le pratiche abortive non erano inesistenti nel passato, ricostruisce Collin, ma erano un atto clandestino che lasciava la maternità alla sua fatalità biologica, è negli anni Settanta che sono uscite dalla clandestinità rivendicando pubblicamente il diritto di non avere figli se non voluti.

Le donne hanno fatto allora della generazione una questione pubblica, legittimando la separazione della sessualità e della generazione, hanno rivendicato non il diritto alla maternità senza sessualità che propongono oggi le biotecnologie, ma piuttosto il diritto alla sessualità senza maternità.

¹⁷⁸ F. Collin, “Mettre au monde”, in op. cit., p. 56

¹⁷⁹ Cfr. Françoise Collin, «La génération ou la face cachée de la démocratie» in *Genre et Bioéthique*, Paris, Vrin, 2003

Il figlio non sarebbe il frutto così di un processo biologico fatale, ma di una parola, di una decisione materna. Le donne esigono così di esercitare una parte del potere sulla trasmissione della vita che assicurano, potere di cui sono sempre state spossessate.

Si può interpretare, per Collin, questa rivendicazione in due sensi indissociabili, ma profondamente differenti, iscritti rispettivamente nel registro del volere e in quello del desiderio.

“Un enfant si je veux” può, in effetti, intendersi ed è stato inteso soprattutto come un'estensione del controllo moderno del soggetto : il diritto di rifiutare ciò che era una fatalità ma, tale rivendicazione può anche intendersi come l'introduzione del simbolico in un fenomeno fino ad allora puramente biologico o considerato come tale, *“je veux que tu soies”* attesta che il figlio è un figlio della parola delle donne al tempo stesso che della loro carne, il frutto di una nominazione.

Si chiede Collin: Le rivolte degli anni Settanta erano le rivolte precorritrici dei biopoteri galoppanti che si tramavano d'altronde già allora e che occupano oggi il nostro orizzonte? Ne erano i sintomi, gli strumenti? (Firestone, nel 1972, progettava il superamento della dominazione sessuata attraverso una cancellazione dei sessi).

Tali biopoteri, possono anche essere letti però, sostiene Collin, come una riconfigurazione della vecchia dominazione patriarcale attraverso la dislocazione dei suoi agenti piuttosto che il suo superamento.

Per Collin, interrogarsi sul divenire della generazione significa prendere in conto la maniera in cui i sessi si sono secolarmente trovati implicati in ragione del loro apporto specifico, ma anche della costruzione simbolica e giuridica che ha ricoperto e organizzato questa specificità.

Ciò che definiamo con il termine generale di patriarcato designa questo nascondimento universale e difensivo della potenza materna per opera del potere paterno nell'organizzazione della famiglia e nella relazione di quest'ultima con la sfera pubblica.

La relazione generazionale è stata pensata come un “invariante”, come una struttura e, continua Collin, se questa struttura sembrava distribuire i posti e i ruoli in funzione dell'apporto paterno e materno, attestava soprattutto della preoccupazione di contraddire o almeno gestire la potenza materna che avrebbe altrimenti assunto il potere generazionale.

Laddove, sostiene Collin, tutto attesta dell'importanza materna, bisogna inventare un contrappeso paterno: si definisce allora semplicemente biologico o naturale il ruolo del sesso che mette al mondo, considerando simbolico il ruolo dell'altro sesso che controlla tutti i dispositivi della filiazione.

Tale ripartizione gerarchica duale che mette la madre dalla parte del processo naturale, il padre dalla parte della parola istituyente, la madre come corpo, il padre come nome ha vacillato, sostiene Collin, grazie al movimento delle donne, ma lo sviluppo intensivo delle biotecnologie che non incastrano più la generazione in una costruzione simbolica e istituzionale patriarcale, tuttavia la lavorano e la ravvivano nella sua stessa materia:

Les fantasmes ne se traduisent plus en lois : ils tranchent dans le vif. Ils ne manipulent plus le sens, mais les gènes. [...] La génération se transforme en fabrication. Au moment où la forteresse symbolique de la famille patriarcale est menacée par la liberté acquise par les femmes sur leur propre corps, c'est le processus tout entier de la transmission de la vie qui est transféré au pouvoir de la science.[...] Ce qui caractérise l'eugénisme de notre époque, c'est que la production du vivant peut s'y exercer indépendamment en dehors de la relation sexuelle et sexuée, sans contraindre les personnes : le vivant est devenu un produit isolable, mondialement échangeable et exploitable dans ses différentes composantes, ainsi qu'en attestent les banques du sperme, le stockage d'embryons congelés, le travail sur le gène. Il ne s'agit plus seulement de corriger une vie mais de fabriquer une vie, ou de la vie, à partir de ses éléments, isolés et réarticulés¹⁸⁰.

Questa disseminazione e demoltiplicazione delle modalità riproduttive, si chiede allora Collin, è una forma di liberazione o fortifica al contrario l'Uno del potere, questo Uno ormai identificato alla Scienza, costringendo il desiderio a formularsi in domanda?

Si tratta, in questa demoltiplicazione, della fine del patriarcato o di un patriarcato sotto altra forma?

Collin sostiene che la risposta è indecidibile e si decide in ogni congiuntura. La questione della definizione dei genitori, che era stata posta nel caso dei figli adottivi è diventata più complessa: Chi è la madre? Coi che dona i suoi ovuli, coei che porta in grembo il figlio? Coei che lo educa? Chi è il padre? Chi dona il suo sperma, chi

¹⁸⁰ F. Collin, "La génération ou la face cachée de la démocratie", in op.cit., p. 105

accompagna la madre, chi educa il figlio? Si possono avere ormai più madri e più padri congiunti o successivi in una stessa filiazione, alcuni anonimi, altri noti.

Ces complexifications de la parenté se conjuguent avec les modifications affectives et sociales de la structure familiale elle-même, les unions successives favorisant ce qu'on appelle "les familles recomposées" et la multiplication des figures paternantes et maternantes. [...] On assiste ainsi à un brouillage des qualifications biologiques, éducatives et symboliques des figures paternelles et maternelles, qui nécessite une nouvelle pensée exploiratoire des limites de ce qui est recevable ou non, avec quelles conséquences et à quelles conditions. La réponse à la question: Qui est le père? Qui est la mère? Est devenue problématique ou a été officiellement problematisée, tant par la démultiplication de chacune de ces figures que par une moindre distinction de leurs positions spécifiques¹⁸¹.

Si tratta allora, sostiene Collin, di ridefinire le forme della parentela umana, vale a dire le condizioni di ciò che si chiama riproduzione. In questa ridefinizione la posizione paterna e la posizione materna sono dislocate.

Ciò avviene in un mondo comune che non è riducibile alla gestione, all'accordo fra libertà singolari: è un progetto, frutto di una rinegoziazione permanente, ma che eccede qualitativamente la semplice compatibilità dei dati. I rapporti umani, continua Collin, non solo solamente *pacto*, ma *lege*, secondo la terminologia kantiana; il mondo comune è un progetto, una scommessa sull'avvenire, una decisione, il mondo comune è sottomesso alla categoria del tempo. In politica, sostiene Collin, si tratta di far essere ciò che non è ancora, un certo dover essere dell'essere, e il tempo è sempre rapporto a ciò che non si conosce: non lo sviluppo di una dialettica predefinita, ma una scommessa.

Davanti alla disseminazione delle forme biologiche tradizionali e sociali della generazione che si sostituiscono al modello secolare, fondato sul potere paterno vi è la tentazione di resistere a tutte le modalità impreviste della parentela, tentazione attestata, continua Collin, dal dibattito sulla genitorialità omosessuale o dal rifiuto dell'assistenza medica alla procreazione quando non si tratta di una coppia eterosessuale.

¹⁸¹ Ivi, p. 100

Tale resistenza conduce a una certa idealizzazione retrospettiva della famiglia tradizionale, su forme travestite dell'ordine patriarcale, dimenticando il prezzo che è stato pagato dalle donne.

Si legifera oggi, continua Collin, per determinare chi è degno o meno di essere genitore, ma all'epoca della genitorialità detta "naturale" la questione non si poneva, nelle famiglie non c'erano domande, ma solamente risposte, nessun esame di attitudine genitoriale; oggi l'assenza di riconoscimento per genitori omosessuali, il suo vuoto giuridico crea delle situazioni ingiuste quando tale coppia, come accade a tutte le coppie, si separa e uno dei due può essere allora totalmente escluso dalla cura e dell'educazione del figlio. Alcuni, nota Collin, attribuiscono all'emancipazione delle donne gli effetti sociali di disseminazione che hanno condotto alla dissoluzione dell'ordine familiare, e soprattutto alle madri, distruttrici dell'ordine simbolico, piuttosto che alla struttura monolitica tradizionale o alle manipolazioni della fallica tecno-scienza. Per Collin l'ordine unitario della famiglia patriarcale ha prodotto disordine e dolori: proprio sui disfunzionamenti della famiglia patriarcale è stata elaborata la dottrina freudiana e se questa dottrina pretende che esista una struttura ontologica (simbolica) immutabile del rapporto generazionale, tale struttura non può che persistere e ritrovare i suoi segni attraverso delle nuove forme. La Legge eccede, in effetti, ogni legge positiva: è irriducibile alla fatticità di un diritto determinato che non è mai che una formulazione transitoria.

Il diritto paterno, continua Collin, che dissimulava il passaggio del tempo e la frattura della perdita, attraverso la permanenza del nome e dei beni, per i quali la trasmissione era intesa come la persistenza dell'identico – tale è il senso dell'eredità – non basta o non basta più a pensare lo iato generazionale, la sua alterità radicale, fino ad oggi assunta dall'abnegazione materna. Affrontare la questione politica della generazione e della trasmissione non è prendere un angolo di approccio arbitrariamente scelto fra altri, ma chiarire ciò che oggi fa oscillare la società.

Il pensiero dell'umanità, per Collin, nella sua versione orizzontale – la questione degli uguali è riattraversato dalla sua versione verticale – la questione dei costitutivamente diseguali. La trasmissione non può più essere pensata come permanenza dell'identico, come accumulazione, ma deve includere la frattura. L'eredità (chiave di volta del patriarcato) è senza testamento.

Une tragédie remise en scène, encore, toujours – depuis Eschyle – mais aussi une comedia dell’arte où chacun doit improviser sa partie à vif. Le rapport générationnel est en souffrance. On se doit de le penser au carrefour de la nostalgie et de l’utopie: dans la réalité partagée non de la culpabilité mais de la responsabilité¹⁸².

In “Le scandale de la génération au regard de la démocratie. La transgression du lien contractuel” Collin tornando sulla questione dell’uguaglianza sostiene che la democrazia pretende di instaurare l’uguaglianza nel rispetto delle libertà, ma quest’uguaglianza è in qualche modo sempre uguaglianza degli uguali o più precisamente degli stessi, degli *homoioi*, di coloro che già hanno una serie di caratteristiche comuni. La democrazia, sostiene Collin, è allergica all’eteronomia, ha iniziato col mettere “l’altro” fuori per costituirsi. La democrazia, per Collin, determina così i limiti del suo esercizio, il suo universalismo è sotto condizione e il sistema di rappresentazione rende concreto tale fenomeno.

Démocratie : pouvoir de peuple, oui, mais de quel peuple ? Des limites externes mais aussi des limites internes à une Cité, à un Etat sont tracées, distinguant les citoyens des non citoyens, ou les citoyens actifs des citoyens passifs. Dans la proclamation des droits de l’Homme *et* du citoyen, le «et» désigne une ambiguïté ou un malaise. La démocratie hésite entre une définition politique et une définition philosophique de son exercice. On pourrait penser que l’«humain» est plus étendu que «citoyen», et corrige ainsi son caractère restrictif. Les droits du citoyen seraient dès lors prélevés en quelque sorte sur les droits de l’homme qui les engloberaient. En réalité, ce sont les droits de l’homme qui sont toujours soumis à la décision des citoyens, ce sont eux – les citoyens de fait – qui décident des droits de l’homme, c’est à dire des droits de non citoyens, que ce soit à l’intérieur des frontières d’un état (les étrangers, les femmes) ou que ce soit à l’extérieur des frontières¹⁸³.

¹⁸² Ivi, p. 108

¹⁸³ F. Collin, “Le scandale de la génération au regard de la démocratie. La transgression du lien contractuel”, inedito.

Il concetto di uomo, continua Collin, associato, ma non identificato a quello di cittadino, l'oscillazione permanente tra i due, permette, in effetti, alla fondazione della democrazia di proclamarsi universalista pur praticando l'esclusione, che si tratti di donne o di stranieri.

Collin si interroga allora sui limiti verticali della democrazia, cioè sulla sua capacità o la sua incapacità di pensare e assumere la generazione. Tale problematica si impone dalla constatazione del taglio tra pubblico e privato che è, in effetti, più esattamente un taglio tra famiglia e pubblico e che porta a escludere dal pubblico un fenomeno così determinante per il bene comune come la nascita di nuovi uomini pur regolandone le modalità in un sistema giuridico patriarcale: fenomeno non politico, qualificato come privato, ma controllato dalla politica.

Quest'esclusione ha riguardato a lungo le donne, e si può pensare, sostiene Collin, che le abbia colpite nella misura in cui esse hanno un rapporto essenziale, reale o simbolico, con la generazione.

Le donne sono state secolarmente relegate dalla parte della natura e, in una società che vorrebbe fondarsi sull'autodeterminazione, le donne nel loro rapporto alla generazione ricordano l'ineluttabilità e l'insuperabilità dell'eteronomia che è all'origine dell'umano. L'alterità della generazione si traduce dunque in alienazione e se essa si impone in modo inevitabile, allora è necessario, continua Collin, nasconderla, marginalizzarla e in un certo senso velarla, chiudendola nelle mura domestiche.

Tale potrebbe essere, per Collin, il senso del taglio radicale che approfondisce la democrazia tra pubblico e privato, tra famiglia e pubblico, dal momento in cui vuole pensare la comunità umana come costituita da esseri liberi, padroni della loro parola e del loro agire.

La democrazia crea uno spazio "proprio" nel primo significato del termine, uno spazio che non sopporta l'eteronomia. Per Collin la tragedia, nel mondo greco, che dice l'oscurità e l'orrore della generazione è in qualche modo il dispiegamento di questo resto. La tragedia, nello stesso tempo, lo assume e lo scandisce e assumendolo permette alla polis di restare pulita. Non si tratta solamente dell'opposizione ragione/passione, ma più esattamente dell'opposizione autonomia/eteronomia.

In un mondo, continua Collin, che si definisce attraverso l'autonomia, la generazione è uno scandalo che necessita di essere trattata in maniera distinta, nascosta nella sfera domestica. Se essa è esposta, non può esserlo che come rappresentazione dell'assurdo e

il teatro greco, la tragedia, è in questo senso il luogo che accoglie l'eccedenza di ciò che l'agorà autorizza.

Con Arendt, Collin si chiede allora com'è possibile un mondo comune? Un mondo comune che leghi, ma leghi lasciando liberi coloro che ne fanno parte, vale a dire rispettandone la pluralità, l'eterogeneità? Come pensare contro l'*Un*, l'Unità dei differenti? Lo spazio politico democratico si alimenta, infatti, con le iniziative singolari e necessita l'irruzione dei cominciamenti.

Problematizzando l'opera arendtiana, Collin sottolinea come, il fatto della nascita non è mai puramente naturale, poiché è fondatore di nuove singolarità che condizionano la validità e la vitalità dello spazio democratico e l'agire opposto nel pensiero arendtiano, tanto al lavoro di fabbricazione che alla contemplazione, costituisce lo spazio politico come spazio aperto all'evento, al nuovo; si alimenta del rapporto di ciascuno alla sua nascita e alla nascita, la quale diventa una modalità fondamentale del mondo comune. La pluralità orizzontale è pertanto inseparabile dalla pluralità verticale, vale a dire generazionale: l'umanità si declina in due sensi che non possono essere disgiunti.

Collin sostiene altresì che la disfatta che impone la generazione ad una concezione razionale e contrattuale dei rapporti umani come rapporti da libertà a libertà comporta, da una parte la difficoltà di separare l'autonomia dall'eteronomia e, d'altra parte la difficoltà di distinguere l'ordine del volere e l'ordine del desiderio.

La concezione della politica, più particolarmente nella democrazia, resta una visione puramente orizzontale dell'umanità e gestisce la sua verticalità (il tempo, l'avvenire) come il prolungamento, o il miglioramento della sua orizzontalità.

La frattura della temporalità è difficilmente pensata dallo spazio politico democratico, vi è inclusa come persistenza o sviluppo dell'identico che cauziona il concetto di Storia.

Per Collin allora la politica, anche nella concezione della pluralità sostenuta da Arendt, è una costruzione difensiva contro l'eteronomia attestata dalla generazione.

L'ambition de la philosophie des Lumières a produit la modernité mais aussi des dérives. L'idéal de la maîtrise rend esclave. Dans ce que nous décidons, quelque chose est décidé sans nous, non pas seulement par l'effet d'une volonté étrangère ou d'une autre liberté contraignante (relevant de rapports de pouvoir au sens strict du terme) mais dans la mesure même où l'humain ne peut se poser comme pur sujet. L'altération-qui n'est pas réductible à l'aliénation- est le lieu même de son origine, et il en demeure marqué. Le concept fourre-tout de «nature» qui réapparaît souvent dans les moments

d'impasse de la pensée des philosophes modernes, n'indique-t-il pas tout simplement l'état limite de la pensée de la maîtrise (de l'autonomie) et non la seule réserve de ce qui n'est pas encore maîtrisé ? De sorte qu'on ne devrait pas s'étonner de le voir apparaître chaque fois qu'il est question des femmes, dans l'ordre amoureux certes, mais plus encore dans l'ordre générationnel¹⁸⁴.

Collin si distacca dalle teorie che si sono sviluppate nel pensiero femminista, come, ad esempio, quella volta a valorizzare la maternità in rapporto alla paternità e a definirla teoricamente, giuridicamente, esistenzialmente. A suo avviso, tale teoria conferma la distinzione tra pubblico e privato e la dualità oppositiva dei sessi.

Ciò che Collin tenta allora nei suoi molteplici articoli, saggi, interventi è di chiarire e superare il taglio pubblico/privato mostrando che consiste in un ostracismo che rimanda all'eteronomia e di cui la generazione è la prova più evidente, come richiamo del tempo. L'ipotesi che Collin formula è che la frattura tra biologico e simbolico e la sua ripartizione tra uomini e donne, padri e madri, pubblico e privato è un diniego della generazione come alterazione a profitto della riproduzione. Il suo pensiero si colloca, allora, in quella complessa articolazione tra poetico e politico, tra politico e simbolico per pensare il divenire del femminismo. Non vi può essere per Collin trasformazione dei rapporti sociali senza una trasformazione dell'ordine simbolico.

¹⁸⁴ Ivi, p. 14

2.6 Dall'istituzione all'insurrezione: il movimento femminista, gli studi femministi, gli studi di genere.

En quarante années, les choses ont évolué, fort heureusement. Et la question que nous avons élaborée dans l'insurrection a été assimilée par l'institution. Mais introduire une pensée alternative ou subversive dans l'institution, qu'elle soit politique ou universitaire, est un acte à double sens. Un acte chargé d'une certaine ambiguïté. Car si la subversion s'introduit dans l'institution, l'institution cadre et freine la subversion, la récupérant en quelque sorte. C'est un combat douteux entre le dedans et le dehors, entre la tradition et la novation, dont l'enjeu n'est jamais assuré ni définitif. Il n'y a pas de lieu établi de l'insurrection: elle ne se maintient qu'en déplaçant ses stratégies¹⁸⁵.

Il cambiamento dello statuto del movimento femminista, afferma Collin in un articolo dal titolo: "Dall'insurrezione all'istituzione. 1968-2008"¹⁸⁶ si può datare al 1981, momento dell'elezione di Mitterand alla presidenza della Repubblica e dell'accesso dei socialisti al potere. È in questo momento che l'istituzione offre dei ponti alla sovversione – con la dissoluzione del movimento delle donne in quanto movimento insurrezionale – offrendo alcuni appoggi istituzionali: un ministero dei diritti delle donne, contributi economici puntuali alle associazioni e i primi tre posti per studi "femministi" all'università, ribattezzati poi "studi di genere", per l'influenza dei *gender studies* americani. Mio intento è qui ricostruire, problematizzare la posizione di Collin nel passaggio dal margine all'istituzione, vedere "où est aujourd'hui le lieu de la radicalité" fondamentale nel suo percorso.

Tre anni prima, nel 1978 si chiude la prima serie dei *Cahiers du Grif*, con il numero: *Où en sont les féministes?* Lo scivolamento del femminismo verso l'istituzionalizzazione, scivolamento a cui si assiste alla fine degli anni Settanta, è sentito come un recupero del suo potenziale rivoluzionario.

¹⁸⁵ F. Collin, "Il y a beaucoup de commencements ou de la résistance. Ou quand le contre pouvoir devient un instrument de pouvoir", op. cit, p. 25

¹⁸⁶ Cfr. F. Collin, «Dall'insurrezione all'istituzione. 1968-2008» in *Femminismi d'Europa*, DWF, n. 2, 2008

Così si apre l'ultimo editoriale:

Ce *Cahier* est le dernier que nous publions. Du moins dans l'immédiat et sous cette forme. [...] Nous avons d'abord voulu en faire «un bilan», et même un bilan du féminisme ou des féminismes au cours de ces dernières années. Nous en faisons plutôt une halte, entre deux mouvements. Nos réflexions, nos témoignages ne constituent pas une somme ni une synthèse : ce *Cahier* aurait pu être suivi d'une longue série d'autres. Même si nous n'en avons pas interrompu la publication, nous aurions eu besoin de le faire en ce moment. Car le neo-féminisme, et sa première génération à laquelle nous appartenons, est sans doute parvenu à un tournant. Nous revenons ici sur le passé, mais nous nous interrogeons plus encore sur le présent, et donc sur l'avenir. Notre interrogation n'a pas prétention encyclopédique, mais elle est rigoureuse¹⁸⁷.

Nell'articolo che apre il *Cahier*, "Au revoir", Collin ricostruisce la storia dei *Grif*, l'evoluzione del femminismo, la sua recupero per i mass media¹⁸⁸.

All'inizio, sostiene Collin, i *Cahiers du Grif* hanno cercato di riunire tutte le donne che in un modo o nell'altro erano sensibilizzate dal femminismo, da un femminismo indipendente dalle teorie, dai partiti, dalle ideologie. Ciò che univa e riuniva le donne dei *Grif* era il desiderio e la volontà di essere insieme per parlare, riflettere, per lottare. Qualche mese più tardi alla creazione del primo numero dei *Cahiers du Grif*, in Francia nascevano *Les Editions des femmes*, due anni dopo la rivista *Sorcierès*. Dopo cinque anni i *Cahiers* si trovano ad affrontare la necessità dell'istituzionalizzazione che

¹⁸⁷ Note, *Où en sont les féministes?* Les Cahiers du Grif, n. 23/24, 1978, p. 3

¹⁸⁸ Il tema della recupero è dettagliatamente analizzato da Collin. All'articolo segue un post-scriptum in cui scrive che parallelamente alla "recupero" del femminismo da parte dei media, c'è anche una presa in carico da parte delle istanze politiche tradizionali che opera o rischia di operare come un filtro. La questione è di sapere, sostiene Collin, cosa passa o può passare dell'energia rivoluzionaria del femminismo in una strategia politica tradizionale e per le femministe dove esse si situano, come far passare quest'energia incontestabile in una pratica che la realizza, ma non la riduce. Quando si parla di femminismo rivoluzionario, sostiene Collin, in opposizione al femminismo riformista non si designa un femminismo integrato nella rivoluzione sociale: l'uguaglianza dei salari, il diritto alla contraccezione e all'aborto sono delle riforme puntuali utili e indispensabili, ma che rischiano di dissimulare il problema fondamentale della lotta femminista come sovversione individuale e sociale dei rapporti sessuali. L'emancipazione non è la liberazione.

avevano risolutamente scartato all'inizio e che si impone come una problematica violenta.

La concezione della politica che li animava, analizza Collin, e la stessa concezione della scrittura, implicavano una sorta d'immediatezza per cui l'oggetto (*il Cahier*) non poteva allontanarsi dal soggetto (il collettivo) che lo realizzava e dunque rifiutavano la fuga nell'istituzione e nell'organizzazione. Ciò a rischio, aggiunge Collin, di apparire prosaiche per alcune intellettuali, *i Grif* come collettivo ha sempre rifiutato ogni inflessione del linguaggio e del pensiero, ogni sintesi concettuale, lasciando sempre apparire le differenze, le esitazioni, le incertezze.

Osons dire que le *Grif* a été un mouvement d'amour, un mouvement de vie. [...] Nous avons ainsi réalisé des percées dans certains domaines, nous avons aussi refait pour notre propre compte des itinéraires que d'autres féministes avaient accomplis avant nous, autrement. Nous avons réalisé la revue dans le plus quotidien des bricolages. Nous n'avions ni capital, ni compétences dans l'édition. Nous avons imaginé nos titres, nos typographies, notre format. [...] Peu à peu s'est opérée en nous la scission traditionnelle entre la jouissance et le travail comme production. Entre le *Grif* comme groupe et le *Grif* comme *Cahiers du Grif*¹⁸⁹.

Ed è a questo punto che la riflessione interna al gruppo si articola ad una riflessione sull'evoluzione del movimento delle donne. Collin sostiene allora che si può parlare di diffusione o di recupero del femminismo, in entrambi i casi, si evince che ciò che le femministe hanno inventato durante gli anni della marginalità, rompendo delle resistenze, oggi avviene al riparo delle università, dei ministeri, dei partiti, dei sindacati, dei giornali.

Quest'espansione, per Collin, non è senza rischi per il femminismo nella misura in cui corre il rischio di divenire oggetto di consumo, generatore di plus-valore culturale o economico e poco a poco si designa un divario tra un femminismo di rappresentazione e un femminismo della pratica¹⁹⁰.

¹⁸⁹ F. Collin, "Au revoir", in *Où en sont les féministes?* Cahiers du Grif, n.23/24, 1978, pp 8-9

¹⁹⁰ In *Où en sont les féministes ?* troviamo, fra i vari articoli e testimonianze un'intervista di Françoise Collin a Manuela Fraire sul femminismo storico e il nuovo femminismo in Italia. Fraire anzitutto afferma che per femminismo storico, nel 1978 in Italia, s'intende il femminismo della vecchia generazione, di donne di trenta o quarant'anni che, attraverso i gruppi di autocoscienza, hanno affermato la specificità radicale della lotta femminista e della politica femminista come politica del vissuto. Queste femministe

216

La linea di demarcazione tra i due, continua Collin, è difficile da tracciare, ma costantemente spinta e attraversata, è presente in ogni testo, in ogni parola, in ogni pratica individuale o collettiva.

Il movimento delle donne, per Collin, non è un'ideologia che convenientemente definita ed elaborata, formulerebbe una norma individuale e sociale di azione, riposando su una concezione vecchia o nuova della Donna. Questa esigenza di ortodossia teorica e

sono tutte di sinistra e se ne sono distaccate progressivamente per non essere semplicemente una parte dipendente. Se le femministe, infatti, rivendicano la depenalizzazione dell'aborto non è per ottenere una riforma particolare, puntuale, ma per una nuova concezione della famiglia, della sessualità. È dal 1972, continua Fraire, che i gruppi femministi si sono moltiplicati. Gruppi di riflessione politica s'interrogano sui rapporti tra femminismo e comunismo, tra movimento studentesco e femminismo, che significa per una donna militare in un'organizzazione di sinistra, mentre i gruppi di auto-coscienza s'interrogano sul valore e il significato dei diversi aspetti del vissuto personale. È il 6 dicembre 1975, dopo la grande manifestazione nazionale per l'aborto, che in Italia, continua Fraire, si decide e afferma l'egemonia del movimento femminista e il suo distacco dalla sinistra. Era la prima manifestazione separatista. La questione del rapporto delle donne, delle femministe con la sinistra è, sostiene Fraire, la questione italiana. In Italia, tale questione non è teorica, è la questione del rapporto con i partiti di sinistra, così quando le femministe italiane criticano il marxismo non è una critica astratta ma indirizzata a persone precise. E la forza dei movimenti femministi italiani, afferma Fraire, viene forse da ciò: si sono separati dalla sinistra, hanno lottato contro la sinistra, ma a partire dalla sinistra, sono usciti dalla sinistra. "Non c'è rivoluzione senza la liberazione delle donne, non c'è liberazione delle donne senza rivoluzione", significa per i movimenti italiani che il socialismo non libera automaticamente le donne, che le donne non possono essere che anti-autoritarie. Dal 1977, il movimento delle donne è entrato in una svolta, che può dirsi anche crisi. Il movimento politico del 1977, continua Fraire, aveva delle donne che erano state emancipate dalle loro antenate e la giovane generazione rinuncia all'autonomia della lotta, prova a legare ancora il femminismo alla lotta di classe, ha la tendenza di denunciare il femminismo storico come borghese e il progresso realizzato con l'autocoscienza, come movimento politico a partire dal vissuto è ignorato dalla sinistra. Senza dubbio, sostiene Fraire, il separatismo è uno strumento e non un obiettivo, uno strumento tattico, non strategico, ma abbandonarlo mina l'autonomia politica e la specificità del movimento delle donne che viene così assorbito, recuperato dai partiti di sinistra che assimilano la questione femminile senza prendere in considerazione le vere scoperte del movimento femminista. Quest'ingerenza abile della sinistra, quest'illusoria riappropriazione del movimento femminista, per Fraire, è stata resa possibile a causa del carattere frammentario del movimento la cui debolezza è stata pensare che, nell'obiettivo generale dell'emancipazione, la realizzazione personale era un obiettivo borghese e anti-femminista, una sorta di colpa e ciò è stato mortale per ogni donna e per il movimento in generale. Abbiamo peccato di realtà, sostiene Fraire, il nostro immaginario era più forte della nostra attitudine al reale, non abbiamo saputo trovare la mediazione tra l'emancipazione (della vita personale) e la liberazione, la liberazione delle donne diviene così quasi un'ideologia della liberazione. Attualmente in Italia, conclude Fraire, ci sono due tendenze principali: quella detta "milanese" che vuole costruire la vita privata collettivamente, attraverso piccoli gruppi, senza gli uomini, è un progetto di vita parallelo la cui referenza centrale è quella delle donne, una prefigurazione di una nuova vita quotidiana, un sistema di sostegno reciproco; l'altra tendenza è invece quella di organizzare le donne e emanciparle collettivamente, come la casa delle donne o ancora il progetto di un'università popolare delle donne.

pratica, sottolineata dal pensiero maschile come una lacuna, è propria di tale pensiero e soccombervi significa rientrare nel suo Ordine.

Il movimento delle donne è, per Collin, anzitutto una resistenza all'Uno e non deve ricostituire un altro Uno. Esso è la nascita polimorfa di desideri, di parole delle donne nelle loro diversità e differenze imprevedibili.

Il movimento delle donne ha però prodotto, sostiene Collin, altri effetti, facilmente oggettivabili, come la liberalizzazione che riguarda l'aborto in alcuni paesi e il diritto al divorzio.

Il movimento ha altresì spezzato, ad esempio, l'isolamento delle donne e tale comunicazione, più diretta, delle donne fra loro, questo corto-circuito ha favorito un dinamismo delle donne che si traduce nella loro vita professionale e nella loro vita privata e che si articola in strutture socio-politiche.

Il pericolo in questi ultimi anni è allora, per Collin, il recupero del movimento delle donne, vale a dire il suo assorbimento dal sistema, il riformismo, il rischio della dissoluzione della sua esigenza rivoluzionaria. È di capitale importanza costituire e mantenere ai bordi o al margine di questo sistema dei luoghi di resistenza dove possono svilupparsi nella loro radicalità il pensiero, la pratica delle donne.

Tale è stato e tale resta, per Collin, il senso del movimento femminista:

Le Grif a été et est un de ces lieux. [...] Nous avons toujours eu présents à l'esprit et à la vie, le caractère insurrectionnel du féminisme et son objectif de révolution. [...] (Personnellement je n'aurais pas donné cinq ans de ma vie pour l'aménagement d'une loi mitigée sur l'avortement, ou pour quelques mesures approximatives visant à l'égalité professionnelle, bien que j'en sache l'importance si je n'avais cru qu'elles s'inscrivaient sur fond d'un bouleversement global de la condition et de la vie des femmes)¹⁹¹.

Collin ha creduto alla sovversione della nozione di politica, alla reversibilità dell'individuale e del sociale o meglio del collettivo, e nel 1978 si interroga sul fatto di sapere restaurare la necessità delle mediazioni senza cadere mai in quella che definisce la sclerosi dell'organizzazione e soprattutto delle istituzioni.

¹⁹¹ Ivi, p.18

Il femminismo è, per lei, un'azione collettiva radicale, fedele alla concezione della scrittura per Blanchot come rapporto a ciò che non si conosce. Per Collin, ancora oggi, il rapporto a ciò che non si conosce è il luogo estremo della radicalità della vita e la radice stessa di ogni radicalità.

Due anni dopo ormai trasferitasi a Parigi dove, come abbiamo detto, nel 1982 riprende la pubblicazione dei *Cahiers* che si elaborano in una prospettiva più intellettuale e internazionale, continua a interrogarsi sul passaggio cruciale del femminismo, sulla sua progressiva istituzionalizzazione.

Vorrei qui analizzare il ventottesimo numero dei *Cahiers du Grif*, “*D’amour et de raison*” i cui articoli sono per la maggior parte i contributi del convegno de *La Marlagne* organizzato dai *Grif* nel 1982.

Nell'introduzione si sottolinea anzitutto come ciò che il femminismo ha fatto, prima di ogni altra cosa, è stato inventare un nuovo legame sociale, disfacendo, sciogliendo il legame sociale che la società patriarcale aveva creato e che faceva passare tutti i rapporti tra le donne e il mondo attraverso l'istituzione maschile o attraverso un uomo. La domanda che attraversa l'intero *Cahier* è allora: Come elaborare una legge che non sia il puro e semplice ritorno alla legge patriarcale? Come rinunciare all'utopia (che fu utile come utopia) della fusione, senza rinunciare alla relazione?

La messa in discussione della *sisterhood* fatta nel *Cahier* non è dunque pensata come una regressione, ma come la condizione di un avvenire del movimento delle donne e della sua estensione.

Nel suo articolo, “*La même et les différences*” Collin analizza anzitutto come se la prima fase del femminismo è stata segnata da un pensiero dell'identico, la seconda è, invece, un pensiero dell'altro.

Un importante corrente del femminismo, ricostruisce Collin, ha sviluppato l'idea di una specificità femminile, una femminilità, differente dalla femminilità tradizionale che produce tra donne un'armonia spontanea, immediata, la *sisterhood*.

Tale socialità femminile indistinta, che ha, a lungo, ispirato la pratica dei gruppi femministi si può spiegare, in parte, con circostanze socio-storiche e designa altresì l'orizzonte limite del femminismo: il momento dell'immediatezza che presuppone una sorta di armonia spontanea.

L'ignoranza delle differenze e delle divergenze, sostiene Collin, nella *sisterhood* ha creato un momento di socialità eccezionale, ma che non poteva che essere eccezionale, nel momento in cui tali differenze e divergenze individuali o collettive si sono manifestate, la socialità della *sisterhood* si è rivelata impotente.

Je suis une femme, mais je n'est pas une femme. Il me semble que cette proposition éclaire ce que je voudrais dire. Je suis une femme, c'est bien évident, je suis (entre autres aussi ou surtout) une femme mais je, le sujet, ne se définit pas par cette seule féminité, ne s'y réduit pas. Il faut sans doute reprendre ici la vieille formulation de la transcendance du sujet, qui ne peut s'identifier à aucun de ses contenus, à aucune de ses catégories. Je est toujours ce qui reste de jeu dans une détermination. Sans doute ma détermination sexuée (de femme) peut-elle devenir prépondérante et guider le champ de mon expérience et de mon action mais il s'agit là d'un processus d'identification, d'un choix conscient et volontaire dans lequel je ne suis jamais entièrement enlisée. [...] Ce que beaucoup, qui avaient été énivrées par leur identité collective de femme, reconstituent par cette déprise, c'est une sorte de liberté par rapport à leur condition de femme, posée dès lors comme un engagement et non comme un pur et simple destin. Peut-on choisir de naître femme? Non, mais on peut ou non élire cette détermination comme prioritaire dans sa pensée et dans sa vie, et travailler à la transformer. [...] Cette déprise, cette réserve, est l'espace de repli nécessaire, [...] la différence s'installe au coeur même de l'être femme¹⁹².

Una delle acquisizioni del femminismo è, come a più riprese abbiamo sottolineato, aver mostrato che la sfera considerata come privata è attraversata dalla politica e che la politica femminista è anche una politica del privato. Senza modificare tale affermazione, Collin aggiunge qui, che se il privato è politico, il privato e la politica non possono essere identificati, una certa apertura li separa.

La differenza è presente, continua Collin, nel nucleo stesso del soggetto-donna, non essendo univoco l'essere-donna. E come non c'è una definizione univoca dell'essere donna, non c'è un solo progetto femminista: la liberazione delle donne può pensarsi e progettarsi in prospettive che non si accordano necessariamente.

¹⁹² F. Collin, "La même et les différences", in *D'amour et de raison*, Les Cahiers du Grif, n. 28, 1983/1984, p. 11

Il movimento di liberazione delle donne, nota Collin, non procede nello stesso modo in tutti i paesi, su tutti i fronti: l'eterogeneità è un dato irriducibile di questo sviluppo e d'altronde di ogni società e anche allo stadio di un femminismo compiuto, non si potrebbe pensare l'uguaglianza come un livellamento.

Si chiede allora Collin cosa sarebbe una donna liberata che non è libera?

Spesso nella pratica e nel pensiero femminista si è agito come se il mondo misto, il fuori, non esistesse se non nella forma astratta di nemico, come se ci fossero una verità per il gruppo femminista e una verità per la vita. Questa schizofrenia, sostiene Collin, deve essere reinterrogata.

Come pensare, nello stesso tempo, la rottura e la connessione, la denuncia e la partecipazione, la critica e la ratificazione del fuori?

Si impone la sostituzione di un idealismo purista a un realismo della constatazione che non priva il movimento femminista della sua intensità, ma ne permette invece il suo efficace dispiegamento.

Parlant ici du féminisme et des féministes, j'ai parlé de nous. Ce nous n'est pas celui de toutes mais de celles qui reconnaîtront dans ce propos des éléments de leur propre itinéraire et, s'y confrontant, y trouveront l'occasion d'une restructuration de leur pensée et de leur pratique. Le nous de celles qui, pour se rassembler, ont participé à la symbolique d'un grand récit – le récit qui va du matriarcat et des amazones à l'épopée de la sororité – et qui s'interrogent aujourd'hui sur le statut de ce grand récit dans la perspective même du féminisme¹⁹³.

E sempre in *D'amour et de raison*, Rosi Braidotti nel suo articolo "Pour un féminisme critique" scrive:

J'ai envie de dire «nous» pour signifier les femmes du mouvement de libération des femmes. Ce lieu à la fois singulier et pluriel, espace de lutte que nous avons revendiqué comme moment de découverte et d'invention collective. [...] De plusieurs côtés on souligne aujourd'hui la distinction entre l'identification, ou le processus de mimésis de l'ordre (et du désordre) masculin – et la revendication d'une différence qui ne peut pas se dire, de façon substantialiste, mais qui se fait, s'agit, et qui se donne come résistance

¹⁹³ F. Collin, "La même et les différences", in op.cit., p. 16

à l'ordre dominant. Kristeva traduit cette distinction en deux notions du temps : le féminisme émancipatoire, qui fonctionne dans la logique de l'identification avec le sujet de l'histoire, marque le temps téléologique, linéaire, universel de l'être. La distance qui sépare cette question de l'histoire, du questionnement de notre rapport au symbolique, s'ouvre sur une autre notion du temps – la scansion cyclique, subjective d'un devenir. La transition de l'un à l'autre est autre chose, bien évidemment, qu'une séquence chronologique – c'est plutôt un itinéraire commun à plusieurs d'entre nous, un processus qui ne cesse pas de se reproduire : c'est le parcours de notre devenir-femme à «nous».¹⁹⁴

Per Collin il rapporto che le donne hanno con il tempo nasconde due strutture del tempo: da una parte un tempo polarizzato dal futuro a tal punto che evacua il presente, un tempo senza presente, d'altra parte un tempo il cui avvenire non prende forma che nel rispetto del presente e della presenza. Tali strutture temporali, per Collin, non sono altro che due modalità del rapporto fondamentale, nel suo percorso, tra il politico e il poetico: per il politico, il progetto è un oggetto; per il poetico il progetto è e resta, in qualche modo, sempre ciò che non si conosce. Tenere insieme i due richiede una vigilanza costante nella misura in cui la politica ha una logica identitaria in cui l'alterità è esclusa e il poetico è, invece, rapporto all'alterità.

Nel 1989 i *Cahiers du Grif* organizzano a Bruxelles il primo convegno europeo di studi femministi, nel 1990 il quarantacinquesimo numero dei *Cahiers*, *Savoir et différence des sexes* riprende alcuni dei contributi del convegno volti ad esplorare più il concetto di studi femministi che la loro realtà.

¹⁹⁴ R. Braidotti, "Pour un féminisme critique", in op.cit, p. 38.

Il passaggio è avvenuto: gli anni Ottanta sono il momento di autocritica del movimento, negli anni Novanta il femminismo è divenuto oggetto di studio¹⁹⁵.

L'introduzione al numero pone le seguenti domande: Cosa ne è della differenza sessuale in quanto soggetto di conoscenza? Il soggetto della scienza è sessuato?¹⁹⁶

La sessuazione del soggetto è in qualche modo determinante per il pensiero scientifico o quest'ultimo trascende tale categoria? La traccia della sessuazione può essere ritrovata nei lavori scientifici di uomini e donne? Uomini e donne si posizionano diversamente in rapporto al sapere, ai saperi? Producono dei saperi differenti? Li trasmettono in modo differente?

Le ricerche femministe, si legge nell'introduzione, hanno negli ultimi vent'anni privilegiato quest'asse di problematiche nel loro approccio ai differenti campi del sapere: la costituzione progressiva di una griglia di lettura del reale, quella della differenza dei sessi, che include la dissimmetria e l'articolazione dei sessi in forme di potere. Hanno altresì elaborato dei saperi originali e prodotto degli effetti sull'intero campo del sapere.

¹⁹⁵ Troviamo in *Savoir et différence de sexes*, l'interessante contributo di Alisa Del Re che ricostruisce il rapporto tra pratiche politiche e binomi teorici nel femminismo contemporaneo. Il binomio fondamentale, nel quale si radicano tutti i percorsi del femminismo è, per Del Re, il binomio natura/cultura, che serve da base per l'analisi di tutti gli altri che ne derivano: differenza/uguaglianza, esteriorità/partecipazione, oppressione/sfruttamento, assenza/presenza, ecc. Non c'è nel femminismo, sostiene Del Re, una teoria che si formi al di là e prima della pratica politica; tuttavia, la pratica politica delle donne è specifica e non può essere analizzata, ad esempio, come quella della classe operaia. La specificità riguarda anche il rapporto tra cultura e politica, si può essere, infatti, ai margini della classe operaia e scrivere una teoria rivoluzionaria, ma è impossibile situarsi ai margini del proprio sesso. Il movimento femminista, continua Del Re, in concomitanza con il movimento antiautoritario condivide l'ideologia della partecipazione senza delega e della democrazia diretta. L'organizzazione di piccoli gruppi e la partecipazione su una base egualitaria si appoggiavano su ciò che era comune alle donne e non su ciò che le differenziava, la negazione delle disparità tra donne è stata possibile grazie al separatismo percepito come significativo di una lotta politica. È la concezione del separatismo come pratica politica che fonda, per Del Re, la possibilità stessa degli studi femministi. In Europa del Sud, emergono più tardivamente che nei paesi anglofoni. Hanno mostrato l'esistenza di uno strato intellettuale femminile che segna la fine di un'univocità e la fine di un'indifferenza al sapere delle donne.

¹⁹⁶ Cfr. F. Collin, *Le sexe des sciences*, Paris, éditions autrement, 1992. Collin nell'introduzione al volume sul rapporto tra le donne e la scienza e delle donne al sapere in generale sottolinea come due sono gli elementi principali studiati: il primo, di ordine socio-storico, studia i meccanismi per i quali le donne sono tenute fuori dal sapere o da alcuni domini del sapere, o non vi sono ammesse se non in ultima istanza, di esecuzione o diffusione, ma non di creazione, le resistenze che incontrano nell'accesso agli studi, al riconoscimento del proprio lavoro; il secondo elemento riguarda l'esercizio stesso del sapere, come esaminare il sapere scientifico partendo dal parametro della sessuazione può essere fecondo.

Il numero si propone di ricordare qualche tappa e di mostrarne gli apporti principali: Tali saperi vogliono costituire una scienza femminile o femminista? Sono destinati o riservati alle sole donne o all'intera comunità scientifica? Degli uomini possono condurre ricerche femministe? Vogliono farlo? La ricerca femminista riposa prioritariamente o esclusivamente sulla griglia di lettura della differenza dei sessi? O bisogna articolare tale griglia di lettura a quella della classe, della razza, della cultura?

Mio intento è qui ricostruire la posizione di Collin, il cui contributo ha come titolo efficace, "Ces études qui sont *pas tout*. Fécondité et limites des études féministes".

Collin sostiene anzitutto l'ovvia fecondità degli *Studi Femministi* che istituzionalizzati o meno hanno prodotto un vasto *corpus* internazionale di lavori e introdotto nuovi oggetti nel campo scientifico e che non costituiscono, come d'altronde ogni ricerca, che sia femminista o meno, una totalità omogenea esente da dissonanze e disaccordi.

Essi, per Collin, che siano o non siano fatti da donne e quali che siano le circostanze che hanno determinato il loro sviluppo, hanno senso non solamente per le donne, ma per l'intero sapere, nella misura in cui non è il loro contesto, ma il loro contenuto che deve essere apprezzato e giudicato. In questo senso sono universali, la loro verità rileva dello statuto che il pensiero contemporaneo ha conferito a quest'ultima.

Il termine *études féministes*, ricostruisce allora Collin, si è imposto in Francia, in Europa, nonostante le reticenze di diversa provenienza, senza escludere tuttavia *études féminines*, *études-femme*, *études de genre*, *étude des rapports sociaux de sexe*, che corrispondono ai termini inglesi: *feminist studies*, *women's studies*, *feminine studies*. Ma, sottolinea Collin, non c'è una definizione di questi studi comune all'insieme di coloro che li perseguono, essendo ogni definizione già un'interpretazione che formula un quadro di riflessione.

Il termine è dunque, per Collin, più strategico che epistemologico o metodologico. Elabora tre ipotesi: la prima seconda la quale gli studi femministi si definiscono per il loro soggetto, la seconda per il loro oggetto, la terza per il parametro scientifico che elaborano, la griglia di lettura che essi applicano ai fenomeni. Tali ipotesi non sono d'altronde esclusive l'una dell'altra.

Attraverso il loro soggetto, vale a dire il soggetto empirico, la donna, che ha tuttavia nel pensiero femminista due accezioni divergenti, differenti: soggetto fondato in natura per alcune, definito per la sua posizione socio-storica per altre. Per le prime, continua Collin, il sapere delle donne implica un altro modo di razionalità, altro rispetto a quello degli uomini, costituendo una rottura epistemologica; per le seconde la ragione è una,

ma il suo uso nel sapere maschile è stato perverso dalla posizione di potere che gli uomini hanno e la pratica teorica femminista ha il compito di riparare.

Per le une come le altre, nota Collin, tuttavia il soggetto del sapere sembra tributario del soggetto empirico, ne è l'espressione. Entrambe rilevano di una stessa concezione positivista dell'elaborazione simbolica, ma il solo sesso del soggetto, biologico o sociale, non sembra mai sufficiente a definire ciò che si definisce con studi femministi.

Ma gli studi femministi, continua Collin, sono stati definiti anche per il loro oggetto: le donne e bisogna riconoscere che è quest'oggetto che hanno anzitutto privilegiato. Il sapere è sempre stato eletto categoria degli uomini, si tratta dunque di rendere alle donne la loro visibilità e rimodellare i termini di un'analisi unilaterale. Gli studi femministi, facendo uscire le donne dall'oblio o dalla rimozione, di cui sono vittime, riparano non solamente a un'ingiustizia, ma anche e soprattutto ad una grave lacuna teorica. Assumere le donne tuttavia, staccate dal loro contesto, come solo oggetto di studio può condurre, continua Collin, e ha condotto paradossalmente gli studi femministi a produrre un'accentuazione del loro carattere particolare, nella misura in cui le donne continuano ad essere analizzate in quanto donne e gli uomini come rappresentanti dell'umanità.

La terza definizione di studi femministi senza abolire alcuni elementi delle precedenti li struttura, per Collin, in modo più pertinente. Gli studi femministi sono allora quelli che hanno elaborato ed elaborano una griglia di approccio del fenomeno, un nuovo parametro scientifico: tale parametro è quello della sessuazione.

Non si può negare, sostiene Collin, che tale elaborazione è avvenuta a partire da un movimento politico – quello del femminismo – di cui sono tributari anche quando se ne distaccano in una procedura teorica autonoma.

Gli studi femministi, continua Collin, soprattutto quando si inscrivono nelle istituzioni universitarie e di ricerca costituiscono uno spazio nel quale le donne intellettuali si sentono pienamente i soggetti e nel quale possono sviluppare un rapporto simbolico con altre donne. Tali vantaggi comportano tuttavia dei rischi: determinando un legame specifico ed essenzialmente femminile, frenano l'espansione degli apporti degli studi femministi nella comunità scientifica e, d'altra parte tendono a ridurre la comunità politica delle donne alla comunità delle donne intellettuali e la comunità delle donne intellettuali stessa alla comunità di ricercatrici femministe.

Il momento critico degli studi femministi, mette in questione anzitutto il sapere detto dominante mostrando come la sua pretesa naturalità è, di fatto, segnata da un punto di vista sessuato, un punto di vista maschile che non sa e non può cancellarsi come tale.

Il soggetto del sapere, come soggetto trascendentale è maschile. Questa critica, continua Collin, comporta una reale pertinenza, non invalida questo sapere, né la sua stessa universalità se per universalità si intende non la sua neutralità, ma la sua capacità di fare, produrre senso. Questo sapere produce senso per gli uomini e per le donne, ma questo “sapere altro” che le femministe producono rivendica la sua universalità, vale a dire la sua capacità di produrre senso per tutti. La critica femminista consiste pertanto nel far riconoscere la dimensione della sessuazione, novità del “sapere altro” nell’elaborazione del sapere comune, tanto dalla parte del soggetto che dell’oggetto.

L’a priori dunque critico e costitutivo degli studi femministi è il punto di vista della sessuazione.

La questione è di sapere, sostiene Collin, se questo punto di vista è il punto di vista dei punti di vista per una donna o una femminista. Privilegiare un punto di vista nell’approccio dei fenomeni è sempre una scelta, un’opzione che mette nei margini o sminuisce gli altri punti di vista, gli altri angoli di approccio possibili.

Il n’y a pas de point de vue des points de vue qui puisse prétendre toute la vue. [...] Si le féminisme est bien un mouvement et un projet de «libération des femmes», visant à leur permettre de manifester partout leur compétence, on ne peut que se réjouir de les voir exercer leur intelligence et leur inventivité dans tous les domaines du savoir. [...] ce serait en quelque sorte nous automutiller que de limiter le mouvement de notre esprit au seul domaine des études féministes, et de n’aborder le monde que du seul point de vue de la sexuation ou dans les seuls domaines où il est opératoire. [...] Les études féministes en sont un aspect, mais un aspect seulement. [...] Nous pouvons et nous devons être hétérodoxes et hérétiques, erratiques, nous laissant glisser librement sur l’erre de la pensée, et rouvrant dans le genre l’hétérogène¹⁹⁷.

¹⁹⁷ F. Collin, “Ces études qui sont *pas tout*. Fécondité et limites des études féministes”, in *Savoir et différence des sexes*, Les Cahiers du Grif, n. 45, 1990, pp. 992-93

In “Ruptures. Résistance. Utopie”, testo oggetto di un contributo durante il terzo *Colloque des études féministes francophones* dell’Università di Tolosa nel 2002 e poi pubblicato nel 2003 in *Nouvelles Questions Féministes*, Collin anzitutto sottolinea la peculiarità del termine studi femministi nel momento in cui il termine stesso di femminismo viene sostituito da studi di genere calcato dal termine inglese *gender studies*. Ciò, sostiene Collin, accade perché il termine genere evita le connotazioni naturaliste del termine sesso lasciando indeciso l’apporto del sociale e del biologico e permette di definire il suo oggetto non come un sesso, le donne, ma come un rapporto tra i sessi rendendo problematici sia l’uno che l’altro. Permette così di aggiungere all’affermazione di Simone de Beauvoir: “donna non si nasce, si diventa”, l’affermazione complementare che mancava, “uomo non si nasce, si diventa” nella misura in cui la determinazione del carattere costruito dell’essere donna sembra, continua Collin, attribuire agli uomini una sorta di neutralità che li renderebbe portatori dell’universale.

Le ricerche femministe, per Collin, hanno indirettamente confortato tale lettura, concentrando legittimamente e quasi esclusivamente le loro analisi sulle donne, dimenticate dalla Storia.

Se in un primo tempo, che d’altronde non è ancora concluso, tali ricerche hanno dovuto privilegiare per far conoscere e riconoscere l’oggetto o piuttosto il soggetto donna, dissimulato dal sapere tradizionale, oggi sembra urgente, continua Collin, problematizzare anche la falsa evidenza dell’oggetto/soggetto uomo. Il rapporto tra i sessi non è quello dell’Uno all’altro dell’Uno.

Quest’Uno, identificato alla posizione fallica, è un falso Uno e la sua evidenza un effetto del dominio, non un’essenza: decostruire tale evidenza è un lavoro.

Si sa, in effetti, che nella storia del pensiero dominante, sostiene Collin, l’oggetto problematico è sempre identificato non come “la differenza dei sessi”, né come gli uomini, ma come le donne. Se il termine genere permette di dispiegare la complessità della problematica iniziata dal movimento delle donne negli anni Settanta, che hanno messo in questione la definizione dell’uno e dell’altro sesso e il loro rapporto, il termine studi femministi, per Collin, presenta il vantaggio di riferirsi alle origini politiche di queste ricerche così come al fatto che sono state anzitutto concepite e composte dalle donne:

Il faut alors penser le lien du politique et du théorique dans ces études, non comme l'instrumentalisation de la pensée au service d'objectifs prédéfinis, mais comme un mouvement conjoint de la pensée et de la pratique, chacune en son champ mais s'accompagnant dans ce qu'on peut appeler de part et d'autre un acte, ou une action. Révolution politique et révolution symbolique s'appellent en effet mutuellement dans la mesure où elles relèvent d'un même mouvement exploratoire, où ni l'une ni l'autre ne consiste en l'application d'une représentation préalable mais où elles visent à faire être ce qui n'est pas encore, légitimant de part et d'autre le terme de «recherches»¹⁹⁸.

La scelta del termine femminismo si riferisce, per Collin, non ad un'ideologia, ma a ciò che resta un fermento di innovazione e di insurrezione fin dalle origini. Pensare per agire, agire per pensare, pensare e agire nello stesso tempo nella determinazione, di un mondo nuovo le cui forme non sono predeterminate e si disegnano in una pratica sempre congiunturale.

Nel 2005, in *Parcours Féministes*, Collin sottolinea come, storicamente, al momento del loro ingresso nell'istituzione universitaria, gli studi fino ad allora detti femministi sono stati qualificati come studi di genere, nome assunto dai *gender studies* americani, essendo il termine "femministi" troppo politico e poco rispettoso della supposta neutralità del sapere. L'angolo di approccio sessuato iniziato dal femminismo, continua Collin, e la sua articolazione in termini di rapporti di potere è così progressivamente integrato dalla ricerca senza che il femminismo sia veramente riconosciuto, ma il suo effetto si iscrive poco a poco nel *corpus* scientifico.

Le nozioni di genere e di rapporti sociali dei sessi sono state elaborate, ricostruisce Collin, in reazione critica alla nozione di differenza dei sessi che dissimulava o non mostrava il carattere costruito, sociale di questa differenza, ma la nozione di genere, come d'altronde la nozione francese di costruzione sociale dei sessi o di rapporti sociali dei sessi, dissimula la dissimmetria e la gerarchia dei sessi che è in gioco.

Hanno tuttavia e la nozione di genere e quella di costruzione sociale dei sessi il vantaggio, sostiene Collin, di analizzare l'uno e l'altro sesso, di problematizzare l'uno in rapporto all'altro, ma dissimulandone o non facendone apparire la struttura di dominazione che è stata il motivo determinante del movimento femminista nella sua pratica e nella sua riflessione.

¹⁹⁸ F. Collin, «Ruptures. Résistance.Utopie», in *In/discipline*, NQF, vol. 22, n.1, 2003, p. 63

Collin si interroga precisamente sulla formula francese “costruzione sociale dei sessi” che non è di Simone de Beauvoir, ma ha ispirato le sue eredi (corrente universalista).

I due sessi, per le eredi intellettuali di Simone de Beauvoir, sono costruiti storicamente e socialmente così come il loro rapporto e ciò suppone che essi possono essere decostruiti. Se tale formula, per Collin, è uno strumento di analisi interessante, permettendo di prendere le distanze con il rapporto dei sessi così com’è costituito e di farne una critica, comporta un pericolo nella misura in cui sembra denunciare più la costruzione in quanto tale che la sua deriva inegalistica. Tutti i rapporti umani, sostiene Collin, poiché culturali, sono e saranno sempre costruiti, formalizzati, anche nell’ipotesi di un femminismo realizzato. La questione è sapere come noi vogliamo costruirli, a quale cultura ci ispiriamo. Tale è la questione teorica e pratica e la critica deve rivolgersi non sulla costruzione in quanto tale, ogni cultura è costruzione, ma sulla forma secolare, gerarchica assunta da questa costruzione. La denuncia dei rapporti sociali dei sessi lascia, secondo Collin, aleggiare l’ipotesi o il fantasma di un “naturalismo compiuto”, di uno stato dei rapporti dei sessi che corrisponderebbe alla loro essenza.

Si può, continua Collin, ed è senza dubbio l’opzione teorica di una corrente del femminismo, volere che la dissimmetria corporea dei sessi non sia generatrice di dissimmetrie socio-culturali, che sia più precisamente considerata come inessenziale, non pertinente. Come se non si potesse realizzare l’uguaglianza che denegandone o cancellandone le differenze.

Tale prospettiva va in direzione della tradizione razionalista: pensa l’uguaglianza non come uguaglianza dei differenti, ma come l’uguaglianza degli stessi.

È una posizione, sostiene Collin, filosofica e politica basata sul riconoscimento degli individui come tali, nella loro astrazione nella scena pubblica concepita come neutra. La differenza non è, per Collin, determinante, ma strutturante o ancora costitutiva di forme. Il fatto che l’uguaglianza non possa aversi che nella cancellazione delle forme differenti, vale a dire sotto il postulato dell’identità è una scelta politica, una strategia in qualche modo e il postulato dell’identità, proprio alla tradizione repubblicana francese, comporta altrettanti rischi di discriminazione che il postulato della differenza. L’uguaglianza dovrebbe riposare invece sulla pluralità e non sull’identità.

Così, per Collin, l'affermazione dell'"indifferenza dei sessi" non contesta, ma riformula piuttosto ciò che è auspicato dalla corrente razionalista erede del pensiero di De Beauvoir: la cancellazione di ogni traccia sessuata.

Tale cancellazione, sostiene Collin, rischia di essere una copertura che continua nei fatti a penalizzare le donne, allo stesso modo "tutti gli uomini sono uguali" ricopre piuttosto ciò che non risolve: l'inuguaglianza di fatto e tale copertura è il principio stesso della democrazia liberale.

A questa indifferenza dei sessi affermata, continua Collin, fa ostacolo la differenza nel processo della generazione, le funzioni paterne e materne restano, di fatto, costitutivamente dissimmetriche. Nella prospettiva razionalista, la questione dei sessi dovrebbe risolversi come la questione delle classi, così il superamento della dominazione, sostiene Collin, risiederebbe nella soppressione dei sessi, in un naturalismo compiuto che coincide con la fine della storia. Tuttavia se si può immaginare la soppressione del rapporto capitale/lavoro, è più difficile immaginare la soppressione della morfologia sessuata o bisognerebbe fare l'economia della materialità corporea.

"Non c'è che un sesso", nota Collin, significa in questo caso "non c'è sesso" o lo stesso "non c'è corpo". È difficile pensare l'uguaglianza nella differenza dei sessi, più facile pensarla nella loro indifferenza, in tale prospettiva allora, per Collin, la teoria *queer*, che sembra lontana dal razionalismo erede del pensiero di de Beauvoir e ha altre fonti, va nello stesso senso: quello dell'indifferenza dei sessi, della negazione della morfologia corporea. Se in tale corrente, continua Collin, non c'è che un sesso, lo stesso, mobile e polivalente per i cosiddetti uomini e le cosiddette donne, allora non è l'ineguaglianza che è contestata, ma la differenza stessa, a profitto di un movimento infinito di differenziazioni.

La pensée *queer*, née du courant homosexuel, ne pense donc pas l'indifférence sur le modèle masculin, comme le fait encore la pensée post-beauvoirienne : elle prétend ébranler celle-ci, mais elle y revient par une autre procédure. [...] Je pense qu'il faut échapper à cette injonction d'une alternative entre le «un» et le «deux», qui s'est présentée à la réflexion dans les débuts du mouvement féministe et a suscité des conflits qui ont stérilisé plutôt que nourrir la pensée, française au moins. J'essaye pour ma part de penser, et de me déplacer dans la pensée, et non de rallier un camp idéologique. J'ai inscrit cette pratique sous le terme de praxis. La pensée

n'est en tout cas pas réductible à une dogmatique. [...] Je conçois pour ma part la réflexion sur ce sujet comme un mouvement toujours questionnant plutôt que comme l'adoption d'une thèse. Ce qui n'empêche pas les prises de positions politiques ou même théoriques dans des conjonctures déterminées. Il y a une interaction constante entre la pensée et l'action¹⁹⁹.

L'altra posizione, di cui Irigaray è stata la pensatrice più feconda e che porta Fouque a intitolare il suo libro *Il y a deux sexes*, accentua invece la dissimmetria dei sessi e presenta l'interesse, sostiene Collin, di ricordare che il modello della mascolinità sviluppato attraverso le culture e le epoche della storia non è il modello dell'umanità, la sua sola versione possibile e che il destino delle donne non è necessariamente di allinearsi su questo modello.

In realtà, per Collin, l'insistenza sul "due" sessuato del corpo e del senso che ne accompagna l'esperienza, era una risposta non a de Beauvoir e alle sue discepole, ma piuttosto alla dottrina psicoanalitica, in particolare a Lacan.

Per la psicoanalisi, infatti, il significante comune ai due sessi è il fallo. È questa centralità, questa riduzione della dualità sessuata al significante prelevato su uno dei due e che, di fatto, li gerarchizza, che combattono queste teoriche, diffidando di un'unità dell'umanità che sarebbe implicitamente o esplicitamente calcata sulla mascolinità e in rapporto alla quale le donne sarebbero sempre in difetto.

Per tali teoriche dette "differenzialiste", ricostruisce Collin, c'è una specificità femminile come c'è una specificità maschile, "*il y a deux sexes*", la femminilità non è articolata alla rappresentazione unitaria del fallo, ma all'aperto del "volume essenziale" proprio alla morfologia femminile. Detto altrimenti, il significante non è lo stesso per i due sessi. Anche se non possono essere ratificate tutte le conseguenze di tale posizione come, ad esempio, sostiene Collin, una sorta di idealizzazione della posizione femminile e materna, tuttavia si può pensare che il superamento della gerarchia dei sessi e il loro dualismo deve mantenere, nel suo movimento, delle esperienze e dei valori sostenuti dalle donne attraverso la storia e le culture. Precisa altresì Collin che la posizione differenzialista non si ispira alla posizione hegeliana, il proprio delle donne non è legato alla dominazione, ma ad una forma, una modalità differente di incarnazione dell'umanità.

¹⁹⁹ Françoise Collin, Irène Kaufer, *Parcours féministe*, Bruxelles, Edition Labor, 2005, p. 107

Le teoriche del pensiero della differenza sessuale, continua Collin, non postulano una sintesi riconciliatrice delle differenze, ma rivendicano piuttosto l'affermazione di un'altra modalità di esercizio dell'umanità rispetto a quella del maschile – articolata al referente fallico unitario – che sarebbe incarnata dal femminile. Non rivendicano pertanto l'accesso ai valori e ai beni da sempre attribuiti alla sfera maschile, ma promuovono, analizza Collin, l'affermazione, in qualche modo parallela, di un altro registro dell'umanità che sarebbe propriamente femminile, consolidando e rivalorizzando la posizione femminile tra donne per sviluppare un mondo femminile, “altro” rispetto al maschile. Da qui l'articolazione di questi due mondi, l'elaborazione di un'etica della differenza sessuale, etica del rapporto tra uomini e donne che li rispetti ciascuno nel loro proprio essere. In breve, sottolinea Collin, tale posizione se da una parte, produce la costituzione di un rapporto simbolico tra donne, secolarmente impedito rendendo conto della forza singolare e collettiva che dona tale rapporto, dall'altra non interroga la dissimmetria nell'ordine del potere, ontologizzando la dualità delle posizioni sessuate. C'è, per Collin, “un essere divenuto” delle donne e tale “essere divenuto” può servire da appoggio ad una contestazione dell'ordine maschile.

Si chiede allora Collin: Bisogna scegliere tra l'uno e il due? È la differenza che combattono le femministe o la dominazione? Ci sarebbe stato un movimento di rivendicazione femminista, così ostinato, se si fosse trattato non di lottare contro un'ineguaglianza secolare, ma di cancellare le forme di iscrizione sociale della sessuazione?

Je ne rallie pas un camp, non par éclectisme mais parce que pour moi, la réflexion, autant que l'agir, transgresse les camps, est irréductible aux thèses. Les thèses dogmatiques me laissent de glace mais le corpus de la réflexion, de ses confrontations avec le réel, le développement de ses argumentaires, sa trajectoire, sa matière, me tiennent en éveil, philosophiquement et politiquement. [...] La pensée n'est pas une guerre entre camps ni l'injonction à choisir son camp²⁰⁰.

²⁰⁰ Ivi, op. cit, p. 118

Dopo il confronto fra le due scuole o correnti, quella detta universalista o materialista e quella detta essenzialista o differenzialista, su cui torneremo, Collin evoca una terza corrente nata dalla filosofia contemporanea e che si definisce come post-metafisica e che si è sviluppata attraverso l'insegnamento di Derrida negli Stati Uniti. Anzitutto, sottolinea Collin, post-metafisica significa che la verità non è identificabile ad una tesi, ad una rappresentazione, ma è il pensiero nel suo movimento e il movimento stesso del pensiero. Alla denuncia del logocentrismo occidentale della filosofia e più generalmente della cultura, sviluppata da Heidegger, Derrida congiunge il fallogentrismo, definendo la nostra cultura fallologocentrica, incentrata sul *logos* e sul fallo, denunciandone quindi la stessa pretesa a identificare il centro e ad identificarvi. Allora, continua Collin, alla differenza dei sessi basata sulla rappresentazione di due entità distinte, Derrida sostituisce non l'uno, ma ciò che chiama la *différance*, il movimento del differire che conosce due poli ma non si identifica a nessuno dei due. Chiama femminile, questo differire o questa *différance* in movimento, e rivendica a questo titolo una posizione femminile, non priva dei vantaggi fallici. La *différance* allora non nega i due poli, non abolisce il due al profitto dell'uno, ma rende instabile la sua fissità. Per Collin invece, la differenza è una *différance*, ma non determinata a priori come fa Derrida, né d'altronde è un fatto, ma è un atto, un atto di dislocazione fuori dai luoghi. La verità dei sessi è indecidibile e si ri-decide in ogni momento, in ogni atto politico o privato.

L'agir féministe est pour moi cette vigilance, qui a, une fois pour toutes, fait son deuil de la représentation de "l'idéal" pour traquer les impasses, et contribuer à ouvrir les chemins, à travers un "dialogue pluriel" qui interpelle. Déplacer ce qui est, inlassablement, mais sans modèle contraignant, sans succomber à l'injonction du choix entre l'un et le deux des sexes. *C'est ce que j'ai qualifié de "praxis de la différence des sexes", c'est-à-dire d'acte transformateur: c'est en quoi a consisté mon féminisme.* La différence est une "différance" non déterminée a priori comme le fait apparaître Derrida, mais la différence n'est pour moi pas un fait: c'est un acte, un acte de déplacement hors des places, sans assignation à la bonne place²⁰¹.

²⁰¹ Ivi, p. 121 (corsivo mio)

Dunque l'agire femminista come *praxis* dell'irrapresentabile deve continuare, per Collin, a mantenere, a salvaguardare la sua forza sovversiva nel passaggio dall'insurrezione all'istituzione.

Ovvero lavorare sui margini, ai confini, perché il margine è anche uno spazio di resistenza²⁰², un posizionamento scelto e non subito. Salvaguardare l'indisciplina, laddove la rivoluzione nell'insurrezione ha provocato fratture, nel passaggio all'istituzione, l'indisciplina cortocircuita. È un'altra forma di insurrezione, di guerriglia inscritta nella trama del quotidiano.

²⁰² “La marginalità è qualcosa in più di un semplice luogo di privazione. Ciò che intendo sostenere è, infatti, l'esatto contrario, ossia che la marginalità è un luogo di radicale possibilità, uno spazio di resistenza. Questa marginalità, che ho definito spazialmente strategica per la produzione di un discorso contro-egemonico è presente non solo nelle parole, ma anche nei modi di essere e di vivere. Non mi riferisco, quindi, a una marginalità che si spera di perdere – lasciare o abbandonare – via via che ci si avvicina al centro, ma piuttosto un luogo in cui abitare, a cui restare attaccati e fedeli, perché di esso si nutre la nostra capacità di resistenza. Un luogo capace di offrirci la possibilità di una prospettiva radicale da cui guardare, creare, immaginare alternative e nuovi mondi. Non si tratta di una nozione mistica della marginalità. È frutto di esperienze vissute. [...] Capire la marginalità come posizione e luogo di resistenza è cruciale per chi è oppresso, sfruttato e colonizzato. Se consideriamo il margine solo come un segno che esprime disperazione, veniamo penetrati distruttivamente da uno scetticismo assoluto. [...] Ci tengo quindi a sottolineare che non sto cercando di riabilitare e romanticizzare il concetto di marginalità spaziale, secondo cui gli oppressi vivono “in purezza”, separati dagli oppressori. Voglio affermare che questi margini sono stati luoghi di repressione, ma anche di resistenza. Poiché siamo capaci di definire la natura di questa repressione, è evidente che sappiamo che il margine è un luogo di privazione. Quando, però, si tratta di parlare del margine come di un luogo di resistenza, ci facciamo più silenziosi. Quando si tratta di parlare del margine come di un luogo di resistenza, veniamo spesso ridotti al silenzio. Costretti al silenzio. [...] Questo “noi-soggetto” è quel “noi-oggetto” nei margini del “noi” e “loro”, quel “noi-soggetto” che abita lo spazio del margine inteso non come luogo di dominio, ma di resistenza. Entrate in quello spazio. Il mio è un invito deciso. Vi scrivo, vi parlo, da un luogo di margini, un luogo dove io sono diversa, dove vedo le cose in modo differente. Sto parlando di ciò che vedo. Parlare dai margini, parlare nella resistenza. [...] Io sono nel margine. Faccio una distinzione precisa tra marginalità imposta da strutture oppressive e marginalità eletta a luogo di resistenza – spazio di possibilità e apertura radicale. Questo luogo di resistenza è permanentemente caratterizzato da quella cultura segregata di opposizione che è la nostra risposta critica al dominio. Noi giungiamo in questo spazio attraverso la sofferenza, il dolore, la lotta. Sappiamo che la lotta è il solo strumento capace di soddisfare, esaudire e appagare il desiderio. La nostra trasformazione radicale e collettiva, avviene attraverso la costruzione di uno spazio creativo, radicale, capace di affermare e sostenere la nostra soggettività, di assegnarci una posizione nuova da cui poter articolare il nostro senso del mondo” bell hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, trad. it, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 68-73

2.7 Il rapporto a Simone de Beauvoir: *Il Secondo Sesso*, il dolore, la psicoanalisi.

Nell'editoriale del primo numero dei *Cahiers* abbiamo visto come Collin sottolinea che de Beauvoir dimora all'orizzonte di ogni riflessione femminista e come *Il Secondo Sesso* pur non essendo un dogma, è un testo di riferimento storico. Collin continuerà a scrivere su Simone de Beauvoir diversi articoli e interventi.

In occasione del centesimo anniversario della nascita di de Beauvoir, Collin in un convegno svoltosi a Madrid redige un articolo "On ne naît pas femme et on naît femme. Les ambiguïtés de Simone de Beauvoir"²⁰³ in cui tratteggia la sua figura in modo estremamente lucido e critico. Anzitutto Collin analizza come *Il Secondo Sesso*, che aveva provocato violente controversie al momento della sua pubblicazione è stato rivendicato solo da una parte delle donne del movimento femminista. L'opera di de Beauvoir, nota Collin, non è riducibile ad un solo testo, seppur così importante come *Il Secondo Sesso*. Le numerose pubblicazioni di de Beauvoir si muovono tra la filosofia, la saggistica, la letteratura, senza bloccarsi in nessuna di queste forme e tutte affrontano la questione della libertà e della liberazione in contesti differenti. Bisogna leggerla in registri differenti per comprendere meglio, per Collin, ciò che fa la specificità del suo rapporto al mondo e la singolarità altresì del suo pensiero.

È negli Stati Uniti che *Il Secondo Sesso* produce all'inizio i suoi effetti, le americane avevano preceduto le francesi nel commentare il testo. È nel 1963 che Betty Friedan aveva pubblicato *La mistica della femminilità*²⁰⁴ e dopo il successo del suo libro aveva

²⁰³ Cfr. F. Collin, «On ne naît pas femme et On naît femme. Les ambiguïtés de Simone de Beauvoir», conférence lue au colloque "Jornadas "Beauvoir en su centenario", Madrid, l'Institut de Investigaciones Feministas (Universidad Complutense de Madrid), les 23, 27 et 28 mai 2008.

²⁰⁴ Friedan ha dato il via ad un movimento di liberazione della donna che ha ripreso dopo decenni di silenzio e oblio, il tema dell'emancipazione femminile. Con quest'opera dimostra che negli Stati Uniti la posizione della donna è sostanzialmente la stessa dell'Ottocento. Solo per un brevissimo periodo tra le due guerre mondiali la donna americana ha manifestato l'aspirazione a una vita professionale paritaria. Con gli anni Cinquanta questa spinta, in conflitto con il clima culturale dominante si spegne. Scrive Friedan: "La mistica femminile afferma che il valore più alto e l'unico impegno possibile per la donna è la realizzazione della sua femminilità. Sostiene che il grande errore della civiltà occidentale è sempre stato quello di sottovalutare questa femminilità. Sostiene che questa femminilità è così misteriosa e intuitiva e vicina alla creazione e all'origine della vita che forse la scienza dell'uomo non sarà mai in grado di comprenderla, ma per quanto peculiare e diversa sia, non è in alcun modo inferiore alla natura maschile: e sotto certi aspetti può essere persino superiore. Alla radice delle difficoltà delle donne c'è che

235

fondato un movimento intitolato NOW (che significava Adesso ma anche National Organisation of Women), nel 1971 Kate Millet pubblicava *La politica del sesso*²⁰⁵, seguito da *La dialettica del sesso*²⁰⁶ di Shulamith Fireston.

Il femminismo americano ha influenzato il femminismo francese, il numero della rivista *Partisan*, “Femmes année zero” includeva testi di americane e, come abbiamo detto, Collin fondò i *Cahiers du Grif* nel 1973 dopo un viaggio negli Stati Uniti nel 1971, viaggio in cui entrò in contatto con diversi gruppi di donne che agivano e creavano in comune.

Collin sottolinea altresì come in Francia l’approccio all’opera di de Beauvoir è inevitabilmente segnato dal riferimento alla sua persona e al suo personaggio, al suo legame con Sartre, alla fondazione e direzione comune della rivista da loro fondata *Les Temps Modernes* e al contesto dell’epoca tra esistenzialismo, marxismo e femminismo. Tale interesse incrociato, per la persona e l’opera, è del resto coerente e riflette il progetto stesso di de Beauvoir: la scena e la messa in scena di una vita e nello stesso tempo di un pensiero.

Simone de Beauvoir non teorizza, per Collin, solo la condizione delle donne, ma pretende di eluderla, facendo eccezione, incarnando singolarmente una donna libera.

Rileggendo l’opera di de Beauvoir ed in particolare *Il Secondo Sesso*, Collin si sofferma sul tema del corpo, le pagine che sono dedicate al corpo delle donne e al suo divenire, dall’infanzia alla vecchiaia passando per la pubertà e la menopausa, offrono una visione particolarmente negativa di quest’ultimo.

in passato esse hanno invidiato gli uomini, e hanno cercato di essere come loro, invece di accettare la propria natura, che può realizzarsi solo nella passività sessuale, nel dominio del maschio e nell’amore materno. (p. 38) [...] La mistica della femminilità è riuscita a seppellire vive milioni di americane. Per queste donne non esiste altro modo di uscire dai loro comodi campi di concentramento che quello di produrre finalmente uno sforzo: quello sforzo che trascende la biologia, che trascende le anguste pareti della casa, e che contribuisce a forgiare il futuro. Solo grazie ad un impegno personale verso il futuro le americane possono uscire dalla loro prigione domestica e trovare veramente soddisfazione come mogli e madri, realizzando le proprie peculiari possibilità di autonome creature umane. (p. 331)” B. Friedan, *La mistica della femminilità*, Milano, Edizioni Comunità, 1970.

²⁰⁵ Cfr. K. Millet, *Sexual Politics*, New York, Garden City, 1968, trad.fr, *La politique du male*, Paris, Stock, 1969

²⁰⁶ Cfr. S. Firestone, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, trad.it, Bologna, Guaraldi Editore, 1971

Si ritrova altresì, nota Collin, la stessa ossessione del corpo e del suo declino in numerosi testi dedicati alla vecchiaia, la sua, quella della madre morta e quella di Sartre. La libertà è in situazione, secondo la formula di Sartre, ma la situazione corporea sembra particolarmente restrittiva, soprattutto per le donne. Anche riassumere, sottolinea Collin, lo statuto del corpo in de Beauvoir attraverso la famosa formula “donna non si nasce, si diventa” sembra problematico e, più conforme a ciò che si legge nell’opera, sarebbe piuttosto “si nasce donna e si diviene”, nella misura in cui de Beauvoir ha la tendenza a rifiutare l’importanza del corpo. Tutta la sua opera tuttavia, per Collin, ne attesta l’importanza: del corpo sessuato, del corpo che invecchia.

C’è, nella sua opera, un dato (il corpo) che non è un determinante e non giustifica la forma secolare gerarchica dei rapporti dei sessi, costruzione sociale dei sessi come la chiamano alcune delle sue discepole, ma che fa resistenza all’ipotesi della sua dissoluzione pura e semplice come Marx aveva sperato per le classi. È assente d’altronde, sottolinea Collin, l’affermazione parallela secondo la quale “uomo non si nasce, si diventa”, la sua denuncia dello statuto del “secondo sesso” lascia non interrogato quello del primo sesso.

Simone de Beauvoir nel 1970 offre il suo appoggio al movimento femminista, analizza Collin, riconoscendo che la lotta delle donne è primaria, non derivata, non è una sezione della lotta di classe come aveva detto Marx e come lei stessa aveva sostenuto ne *Il Secondo Sesso*, tuttavia i “rapporti sociali dei sessi” sono calcati sui “rapporti sociali di classe”. Se è un fondamento economico che determina la divisione in classi e deve poter essere superato dalla rivoluzione, vale a dire dalla soppressione delle classi, è la morfologia del corpo, si chiede allora Collin, che determina la divisione dei sessi?

Che il rapporto tra i sessi e lo statuto dei sessi sia, o sia anche, una “produzione sociale”, un fatto di cultura e non un fatto semplicemente naturale, sembra ratificato dalla formula ben nota: “donna non si nasce, si diventa”. Se vi è una “costruzione sociale dei sessi”, la questione da porsi è, per Collin, se c’è un resto al di là di questa costruzione, se la differenza dei sessi stessa e il suo fondamento corporeo scompaiono quando la costruzione sociale inegitaria è superata.

“Donna non si nasce, si diventa”, formula per lo meno polisemica nell’opera di de Beauvoir viene ad essere isolata, sostiene Collin, nel suo contesto e presa alla lettera da alcune femministe: il sesso, come la classe analizzata da Marx, sarebbe una “costruzione storico-sociale” che proviene dai rapporti di dominazione.

Al progetto di una società senza classi dovrebbe dunque logicamente fare eco il progetto di una società senza sessi. Ciò può significare, nota Collin, o che il sesso, la morfologia corporea non sarebbe più un determinante o che la distinzione morfologica dei sessi stessa si cancellerebbe.

Il ripiegamento del sesso sulla classe è complesso poiché se la rivoluzione comunista suppone la distruzione del fondamento materiale dell'oppressione, il rapporto capitale-lavoro; la rivoluzione femminista può pensarsi, si chiede Collin, nello stesso modo se questo fondamento è il corpo sessuato? Bisogna e possiamo abolire la differenza dei sessi per far sì che tutti/e accedano in maniera uguale agli stessi diritti?

L'opera di de Beauvoir, per Collin, non mette fine al dibattito e non lo definisce, descrive fenomenologicamente i rapporti dei sessi o meglio la situazione delle donne in congiunture differenti e la sua descrizione tende a rilevarne il carattere tragico, ma facendo questo, dimentica il primo sesso lasciando così supporre che il maschile si identifichi con l'umanità e il divenire umano delle donne sarebbe il loro divenire uomini assimilandosi così all'universale.

È d'altronde, per Collin, ciò che ha fatto, per lungo tempo, la forza e la debolezza del movimento femminista: problematizzare le donne per favorire la loro liberazione ratifica e fortifica implicitamente la posizione normativa del primo sesso come quello che incarna l'umanità.

Il divenire pienamente umano delle donne sarebbe il loro divenire-uomo (maschile)?

Noi, le donne come collettivo, inventato dalle femministe degli anni Settanta, è un dispositivo di libertà diverso rispetto a quello proposto da de Beauvoir. Se alcune delle donne che sono all'origine del movimento femminista si riferiscono a lei, continua Collin, esse inaugurano una dimensione che de Beauvoir non aveva né teorizzato né praticato e che è legata essenzialmente a questo movimento: la dimensione collettiva è l'elemento radicalmente nuovo tanto in rapporto a de Beauvoir che alle iniziative femministe sporadiche che si erano manifestate nel corso dei secoli.

È in questo spirito che molte di loro si rifanno a Simone de Beauvoir, alla sua persona come alla sua opera inaugurando, senza teorizzarla ancora, una filiazione femminile e femminista. Il mondo rappresentato da de Beauvoir nei suoi romanzi o nelle analisi de *Il Secondo Sesso* si impone allo spirito e all'immaginazione di numerose donne quando, dopo il maggio '68, cominciano a raggrupparsi per costituire quello che sarà il movimento femminista.

La stessa Collin, al momento di fondare i *Cahiers du Grif*, nel 1973 pensa spontaneamente a sollecitare il patrocinio di Simone de Beauvoir. È ad una persona e a un'opera piuttosto che a una dottrina che vuole rendere omaggio e in tale filiazione vuole inscrivere spontaneamente quest'iniziativa. Simone de Beauvoir però rifiuta pur incoraggiandola nel progetto, dando il suo patrocinio, invece, ad un'altra rivista *Questions féministes* che nasce quattro anni dopo per iniziativa di Christiane Delphy e si iscrive in una prospettiva marxista, definendo la lotta dei sessi sul modello della lotta di classe. Tale patrocinio favorisce una rilettura e un'interpretazione della sua opera in termini ideologici che permettono di condurre la sua riflessione esplorativa in teoria.

La formula estratta da *Il Secondo Sesso* diviene una tesi: la costruzione sociale dei sessi è definita sul modello della costruzione sociale delle classi, costruzione artificiale e fattore di ineguaglianza che impedisce a uomini e donne di affermarsi nella sola posizione di soggetti. In tale prospettiva non è solamente il rapporto gerarchico e di potere tra i sessi che può e deve essere superato, ma la differenza sessuale come tale che è considerata come un artificio, una costruzione analoga alla costruzione artificiale delle classi. È sul modello della società senza classi che dovrebbe realizzarsi una società senza sessi o almeno dove il sesso non sarebbe più pertinente e, dove ciascuno/a sarebbe solamente un individuo indipendentemente in qualche modo dalla sua morfologia corporea. C'è un rapporto di potere tra i sessi, ma meglio ancora il sesso stesso è una costruzione, un prodotto dei rapporti di dominazione.

Tale interpretazione ideologica riduce la polisemia presente nell'opera di De Beauvoir. Si chiede allora Collin: Il modello delle classi è applicabile tout court ai sessi?

Possiamo abolire l'impatto della realtà corporea, dell'incarnazione come si può abolire il capitale?

Se il fondamento economico della società capitalista, per Collin, che fonda i rapporti di classe è destinato a scomparire con la scomparsa della proprietà privata, il fondamento corporeo della differenza dei sessi non può scomparire e, se della formula "donna non si nasce, si diventa" se ne è fatto uno slogan, è a condizione di isolarla dal suo contesto. Nell'opera di Simone de Beauvoir, sostiene Collin, delle lunghe pagine sono dedicate alla descrizione minuziosa della specificità del corpo delle donne dall'adolescenza alla vecchiaia e l'insistenza con la quale de Beauvoir descrive il funzionamento del corpo femminile rende perlomeno problematico la tesi secondo la quale "donna non si nasce, si diventa" spesso interpretata da alcune sue discepole come se il sesso sarebbe una pura costruzione sociale.

Per Collin allora la cauzione amicale data da de Beauvoir ad una corrente determinata (corrente universalista) del femminismo riduce e dissimula la complessità o l'ambivalenza presente nella sua opera.

Lo stesso materialismo di de Beauvoir, sostiene Collin, resiste alla denegazione del fondamento corporeo della differenza dei sessi. Il corpo delle donne dalla pubertà, alla gestazione o alla menopausa, ma in tutte le età della vita pesa nell'esperienza: la sua opera rileva quasi a ogni pagina che in realtà si nasce donna e che ciò non si occulta facilmente. Il corpo sessuato è certamente strutturato e costretto dall'imperativo sociale, ma non resta riducibile alla sua costruzione sociale come l'interpretano alcune discepole.

Quando Sartre parla di ciò da cui si può partire, la fatticità del dato, nota Collin, non evoca mai il corpo sessuato. La libertà, nello stesso tempo, nel pensiero sartriano dà senso al dato e lo supera. Le formulazioni "libertà in situazione", "in-sé", "per-sé", "immanenza", "trascendenza" rinviano alla stessa cosa: l'in-sé è il dato, il reale; il per-sé è la coscienza e la libertà che riassume questo dato per elaborarlo e superarlo.

L'essere umano allora, nella lettura esistenzialista, analizza Collin, è legato ad una situazione, è nato con un certo corpo, in un certo luogo, in una certa epoca, non si sceglie, ma a partire da ciò, supera questo dato, gli dà senso, tale è il rapporto dell'immanenza alla trascendenza.

Se essere libero, continua Collin, significa essere il proprio fondamento, bisognerebbe che la libertà decida dell'esistenza dell'essere. L'altro è anzitutto dato. La libertà non è il suo proprio fondamento: parte da un dato prestabilito, al quale fornisce senso, che può superare, ma che non sa darsi a se stessa. La libertà non dona a se stessa le sue condizioni e tali condizioni possono essere diverse. Il dato è, nello stesso tempo, ciò che resiste alla libertà, ma anche ciò che la nutre ed è con ciò che è dato che si può superarlo. Il dato è, nello stesso tempo, ostacolo e alimento: è ciò a partire dal quale sono un essere libero. Simone de Beauvoir, analizza allora Collin, riprende tale tematica, pensandola in termini di rapporto uomo-donna. Gli uomini sono effettivamente movimento di trascendenza in rapporto alla loro immanenza, sono libertà in rapporto alla loro fatticità. Ma le donne, in seguito ad una storia infelice, sono costantemente rinviate alla loro immanenza, alla loro fatticità.

Il loro movimento di trascendenza, continua Collin, è costantemente impedito. Così mentre l'uomo è soggetto, conosce il movimento di superamento del suo essere sessuato; la donna, fin dalle origini, è *l'altro* del soggetto. Al posto di progettare se

stessa, di esercitare la propria libertà a partire dalla sua fatticità, dipende in permanenza da ciò che il soggetto si aspetta da lei.

Per de Beauvoir, analizza Collin, la donna si definisce non a partire della sua libertà, ma nel suo rapporto a questo soggetto determinante. Come questo si è prodotto?

Simone de Beauvoir, continua Collin, non cerca tanto la causa, analizza piuttosto la struttura. Cerca di vedere come, nei rapporti tra i sessi, si instauri una dissimmetria dove l'uno si dice "io" mentre l'altro attende dall' "io" la sua esistenza. L'altro non si vede o non si pensa che in rapporto al primo. Ma, continua Collin, il dualismo è solo apparente, in realtà, un sesso (il maschile) è primo e l'altro (il femminile) è referenziale e la donna non si definisce in rapporto a se stessa, o in un rapporto di alterità che sarebbe da uguale a uguale. Una donna per de Beauvoir, continua Collin, non esiste che nella cauzione che le fornisce l'amore di un uomo sul piano privato e in quella che le fornisce il riconoscimento della società maschile sul piano sociale e pubblico. È una struttura fondamentalmente alienante per le donne, ma se le donne sono in questa posizione, è anche perché ne sono complici.

Simone de Beauvoir, sottolinea Collin, insiste sul fatto che c'è una presa di coscienza e un lavoro enorme da fare sulle donne stesse affinché si affermino come soggetti. È un pensiero razionalista, volontarista, ma è anche, per Collin, un pensiero idealista e inoltre, questo pensiero che può apparire rivoluzionario comporta una clausola: esso ratifica l'idea che l'uomo è l'incarnazione dell'umanità, che uomo ed essere umano si identificano e che le donne hanno per compito di divenire "degli uomini" come gli altri, nei due sensi del termine. Il femminismo sarebbe allora il divenire uomini delle donne, in nome del divenire esseri umani delle donne? È una posizione quella dell'universalismo, che dopo de Beauvoir, sostiene Collin, domina il femminismo francese, ma non è senza pericolo.

Collin però dopo essersi focalizzata su *Il Secondo Sesso* che, come abbiamo detto, è rivendicato da una parte importante del movimento femminista degli anni Settanta (corrente universalista), in altri articoli si sofferma, in modo inedito, sulla presenza di temi come il dolore, l'ingiustizia, il rapporto alla psicoanalisi nell'opera di de Beauvoir.

In “Beauvoir et la douleur²⁰⁷” sottolinea come soffermarsi sull’eccedenza del dolore sull’ingiustizia, non significa mettere in dubbio la validità della politica, ma risituare la politica nella filosofia.

Basta, per Collin, ripensare ai soli titoli delle opere di de Beauvoir per rendersi conto di tale eccedenza: *Tous les hommes sont mortels*, *Une morte très douce*, *La vieillesse*, *Tout compte fait*, *La femme rompue*, *Pour une morale de l’ambiguïté*. La confessione, infatti, esplicita o implicita del dolore irriducibile all’ingiustizia e dunque della fragilità umana non è una constatazione di un fallimento, ma semplicemente la presa in conto dell’esistenza nella sua complessità tanto nel rapporto a sé che nel rapporto all’altro.

Due temi fondamentali come l’amore e la morte attestano nella sua opera, per Collin, questo dolore irriducibile all’ingiustizia. L’amore anzitutto, quello che indefettibilmente prova per Sartre. La libertà sessuale che lei rivendica o che possiamo leggere nella sua opera è sempre una libertà che si riferisce a Sartre: è lui che le impone di essere una coppia libera, c’è invece in lei una dipendenza amorosa e l’indipendenza che proclama nella loro coppia è dettata da Sartre. Accanto al dolore dell’amore assoluto, impossibile si aggiunge, afferma Collin, nella sua opera il dolore del tempo che passa, dolore per la vecchiaia che riconosce e tenta di eludere consacrandogli quattrocento pagine alla vigilia dell’esplosione del movimento femminista, il dolore per la morte di sua madre e per la fine lenta di Sartre. Nel momento stesso in cui le femministe proclamano per strada “le privé est politique”, l’opera di de Beauvoir attesta un’eccedenza del politico sul quale la politica non ha appigli a cui aggrapparsi.

Sottolineare il tema del dolore nell’opera di de Beauvoir non significa, per Collin, sminuire la portata politica della sua opera o minimizzarla, ma ricollocarla filosoficamente, porre l’accento sull’eccedenza della filosofia sulla politica, del dolore sull’ingiustizia.

“*Le privé est politique*” proclamavano le femministe negli anni Settanta riferendosi all’opera di Simone de Beauvoir ridotta spesso a *Il Secondo Sesso* e, tale leitmotiv, doveva permettere loro di mettere in questione un buon numero di strutture, considerate come ontologiche e che erano, invece, il risultato di rapporti di dominazione socio-storici.

²⁰⁷ Cfr. F. Collin, «Beauvoir et la douleur», in *Simone de Beauvoir : autour de Deuxième Sexe*, Colloque International, Barcelone, 2009, in A. Santa & M. Segarra, *Simone de Beauvoir, filosofia, letteratura y vida*, Peter Lang AG, 2012

Così la formula ripresa da de Beauvoir “donna non si nasce, si diventa” lasciava intendere che un mondo era possibile dove la donna, come la classe, poteva dissolversi in una società egalitaria dove si affermavano solo gli individui umani.

Ciò che, per Collin, il movimento femminista aggiungeva all’analisi di de Beauvoir era la dimensione dell’agire e dell’agire collettivo che permetteva alle donne di superare la situazione di dipendenza nella quale erano state tenute, non in un momento storico né in una società determinata, ma dall’origine dei tempi e in ogni società.

La lecture politique du monde, dans le féminisme comme dans le marxisme, a postulé implicitement que toute douleur est réductible à l’injustice, et en l’occurrence à l’injustice qui a historiquement et dans toutes les sociétés, asservi les femmes aux hommes, ou plus radicalement encore, a opéré une distinction artificielle entre deux catégories d’humains, sur la foi de différences morphologiques. [...] L’élan politique croyait absorber l’ontologique. Mais si “le privé est politique” – comme il se proclamait dans la foulée de mai 68 – il n’est pas entièrement politique²⁰⁸.

Se si ripercorre l’intera opera di Simone de Beauvoir, continua Collin, ivi compresi i suoi scritti autobiografici si constata che c’è un’eccedenza del dolore sull’ingiustizia o dell’ontologia sulla politica. Ciò attesta che il male non è riducibile all’ingiustizia e che c’è un’eccedenza sulle condizioni socio-storiche.

Il dolore, per Collin, che riguarda la natura umana ed è irriducibile alla sola ingiustizia si manifesta in permanenza nell’opera di de Beauvoir, *tutto non è politico*. Il dolore comporta una dimensione che eccede i suoi elementi politicizzabili, tenerne conto, anche nel femminismo, permette di integrare al pensiero politico un pensiero ontologico, fare del femminismo non solo uno strumento di lotta, ma di pensiero. La negatività costitutiva, la dialettica, non esaurisce il negativo, il male superabile eccede il male insuperabile (dolore). Anche nella costituzione del legame tra donne e del legame umano bisogna, per Collin, tener presente la doppia affermazione che tutto è politico e nello stesso tempo tutto non è politico, reintegrare la negazione per non fare della politica una forma di inumanità.

²⁰⁸ F. Collin, “Beauvoir et la douleur”, in op. cit., p. 71

Collin mette così in luce i limiti del politico nella politica, le alterazioni e alienazioni nell'opera di de Beauvoir. In altri articoli indaga, invece, il rapporto con la psicoanalisi ed in particolare con Lacan: "Lacan et l'au-delà du phallus"²⁰⁹, "La liberté inhumaine ou le mariage mystique de Jacques Lacan et Simon de Beauvoir"²¹⁰, "Nom du père. On de la mère : de Beauvoir à Lacan"²¹¹.

Collin sottolinea anzitutto come il pensiero di Lacan, pur sviluppandosi nel campo della psicoanalisi, assume molte delle sue categorie dalla filosofia, transitando, secondo la congiuntura dei dibattiti dell'epoca, dai greci a Kant da Hegel a Heidegger, non senza passare per Levi-Strauss. Lacan più preoccupato della verità che del sistema non esita, sostiene Collin, a dislocarsi e a dislocare i suoi angoli di approccio o le sue griglie di lettura.

Pratica del lavoro del pensiero molto vicina a quella post-metafisica di Derrida, ma al di là delle peripezie congiunturali, Collin designa una palese differenza: se Lacan può condividere la critica del logocentrismo enunciata da Derrida, non condivide la sua critica al fallocentrismo, almeno nel senso dell'erosione o rifiuto della funzione fallica.

Si potrebbe così pensare, continua Collin, che Derrida facendo del femminile una categoria fondamentale assumibile dai cosiddetti uomini così come dalle cosiddette donne va al di là di Lacan che mantiene, invece, il privilegio della funzione fallica come passaggio costitutivo obbligato, anche se differente, per i due sessi.

Così, se per Derrida la funzione fallica o unitaria è piuttosto la tentazione permanente alla quale può soccombere sia l'uno sia l'altro sesso; per Lacan la funzione fallica è originaria, anche se comporta un eccedente.

Ciò ha provocato, come ricorda Collin, un conflitto negli anni Settanta tra Lacan e alcune sue discepole come Irigaray e Fouque. Queste hanno reagito assumendo tuttavia una posizione diversa e contraria a quella di Derrida, affermando la dualità originaria delle posizioni sessuate e facendo della funzione fallica il proprio degli uomini e accentuandone, per reazione, la specificità del femminile come propria delle donne.

La dissimmetria, per Collin, se non il due, non è tuttavia assente da Lacan e risuona in maniera sorprendente nella formula spesso citata: "*il n'y a pas de rapport sexuel*".

²⁰⁹ Cfr. F. Collin, «Lacan et l'au-delà du phallus», inedito

²¹⁰ Cfr. F. Collin, «La liberté inhumaine ou le mariage mystique de Jacques Lacan et Simon de Beauvoir», in *Les Temps Modernes*, n. 605, 1999

²¹¹ Cfr. F. Collin, «Nom du père. On de la mère : de Beauvoir à Lacan», in *Lectora*, n. 4, 1999

Tuttavia sostenendo la posizione psicoanalitica classica secondo la quale la referenza fallica è propria ai due sessi, sebbene in maniera dissimmetrica, Lacan sembra mantenere la priorità dei cosiddetti uomini sulle cosiddette donne, o almeno farne la referenza a partire dalla quale queste ultime sono comprese; Derrida, invece, in senso inverso, sembra operare una conversione generale al femminile e farne la referenza per i due sessi.

Collin sottolinea però, in questo confronto, che il superamento derridiano fa l'economia dell'effettività psichica e sociale delle posizioni sessuate e in questo senso nasconde più che risolvere la questione.

L'approfondimento della problematizzazione delle posizioni sessuate effettuato da Lacan nel seminario *Encore* è certamente dovuto al clima femminista dell'epoca e alle obiezioni che gli hanno indirizzato le giovani psicoanaliste femministe ma, per Collin, tale approfondimento porta il segno della lettura che egli fa, anni prima, de *Il Secondo Sesso*. Il confronto che Collin fa è allora chiarificante non solo per la lettura di Lacan, ma anche per la rilettura di de Beauvoir.

Ciò che Collin sottolinea è anzitutto come la “questione delle donne” si introduca nella riflessione lacaniana. E per “questione delle donne” Collin intende non solamente la questione che riguarda le donne, ma la questione che proviene dalle donne, che esse la formulino o meno: le donne come questione.

Ce qui de plus fameux dans l'histoire est resté des femmes, c'est à proprement parler ce qu'on peut en dire d'infamant. On la dit-femme. On la diffame²¹².

Simone de Beauvoir e Jacques Lacan si sono conosciuti e frequentati grazie a degli amici in comune: Bataille di cui Lacan spenserà la moglie Sylvie, Michel Leiris alla fine della prima guerra mondiale e più precisamente nel 1944 come ricorda Roudinesco²¹³.

²¹² J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore* (1972-1973), Paris, Editions du Seuil, 1975; trad.it, *Il seminario. Libro XX, Ancora*. (1972-1973), Torino, Einaudi, 1983, p. 73

²¹³ Cfr. E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero*, trad.it, Milano, Cortina Editore, 1999.

Simone de Beauvoir sembra, d'altronde, aver letto i primi testi di Lacan e averlo consultato durante la redazione de *Il Secondo Sesso* ma, Lacan considerava necessari almeno cinque o sei mesi di interviste per sciogliere il problema, Simone de Beauvoir decise allora di abbandonare il progetto. D'altronde non dedica che un breve capitolo de *Il Secondo Sesso* al punto di vista psicoanalitico e cita Freud e non Lacan.

Ciò che non è, per Collin, rilevato nella biografia di Lacan, è che quest'ultimo ha, in seguito, letto *Il Secondo Sesso*. Prima di analizzare gli effetti di quest'incontro, Collin sottolinea che Lacan non aveva denegato o ignorato le condizioni socio-storiche dei rapporti sessuati che sono d'altronde l'oggetto, tuttavia non esclusivo, della riflessione di de Beauvoir. Se Lacan tenta di elucidare il loro rapporto strutturale lo fa, per Collin, senza disconoscere le variazioni congiunturali.

Lacan ne manque d'ailleurs pas de relever et de commenter la réflexion d'Ernest Jones sur le fait de savoir si la femme est femme comme *born* ou comme *made*, c'est à dire en tant qu'elle est née telle ou en tant qu'elle est faite telle. Il souligne d'ailleurs que Jones "ne semble par remarquer à ce propos que le défilé oedipien ne fabrique pas moins, s'il s'agit de cela, les hommes": c'est pour les deux sexes que la question se pose, même si le *made* ne connaît pas le même processus dans l'un et l'autre cas. On croirait entendre la formule par laquelle on a si souvent identifié la pensée de Beauvoir, même sans la lire: "on ne naît pas femme, on le devient". La femme n'est pas *born* mais *made*. Il ne faut toutefois pas se hâter d'identifier les deux positions car le devenir femme ou homme de Jones ou de Lacan est, comme il le dit, le travail du "défilé oedipien" plutôt qu'une production sociale. L'articulation de l'un à l'autre mérite réflexion et l'alternative entre *born* et *made*, telle qu'elle se présente à Lacan et à Beauvoir, fût-ce en d'autres termes, dessine une dimension problématique majeure et persistante de la sexuation²¹⁴.

²¹⁴ F. Collin, "Nom du père. On de la mère. de Beauvoir à Lacan", op. cit., p. 25

È però nei lavori sulla mistica che Lacan, per Collin, opera un salto qualitativo nella sua riflessione, nel seminario del 20 marzo 1960, *L'amour du prochain* aveva già compiuto una prima apertura verso le mistiche:

E' certamente al di là del principio di piacere, del luogo della Cosa Innominabile e di quel che vi accade, che si tratta in questo o in quell'exploit su cui si provoca il nostro giudizio, quando ci si dice che una certa Angela da Foligno beveva con delizia l'acqua in cui aveva lavato i piedi dei lebbrosi, e vi risparmio i particolari, c'era una pelle che le si fermava di traverso in gola, o quando ci si racconta che la beata Maria Alacoque mangiava, con non minor gratificazione di effusioni spirituali, gli escrementi di un malato²¹⁵.

La donna mistica è caratterizzata da Lacan come colei il cui godimento si nutre dell'orrore dell'innominabile al posto di andare verso il piacere. La sua posizione non è elaborata diversamente: l'*al di là del piacere* non è ancora l'*al di là del fallo* che sarà formulato più tardi.

Chi è, si chiede Collin, questa terza persona che racconta e dice, di cui Lacan si dispensa di citare il nome proprio? Una rilettura del capitolo sulla mistica ne *Il Secondo Sesso* ci consente di identificare Simone de Beauvoir:

La mistica tortura la sua carne per avere il diritto di rivendicarla; portandola all'abiezione, la esalta come strumento della propria salvezza. In tal modo si spiegano gli strani eccessi ai quali si sono abbandonate alcune sante. Sant'Angela da Foligno racconta di aver bevuto con delizia l'acqua in cui aveva lavato le mani e i piedi dei lebbrosi. [...] E' noto che Maria Alacoque pulì con la lingua il vomito di un malato; ella descrive nella sua autobiografia la felicità che provò quando ebbe la bocca piena degli escrementi di un uomo affetto da diarrea; Gesù la ricompensò mantenendo per tre ore le sue labbra incollate contro il Sacro Cuore²¹⁶.

²¹⁵ J. Lacan, *Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986; trad.it *L'etica della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 1994, p. 238

²¹⁶ S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949; trad.it *Il Secondo Sesso*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 776

Collin analizza altresì che de Beauvoir evoca anche altre mistiche, tra cui Santa Teresa d'Avila, che ispirerà il seminario di Lacan del 1973, *Encore*, nel momento in cui il movimento delle donne è in pieno sviluppo.

È importante sottolineare, per Collin, non solamente l'interesse che Simone de Beauvoir ha avuto per la dimensione delle mistiche e l'erudizione che le è propria su questo punto come su tanti altri, ma il posto che le accorda nel capitolo che a loro dedica: alla fine della terza parte del secondo tomo, giusto prima del quarto capitolo che definisce la sua prospettiva politica: "Verso la liberazione".

La figura mistica appare allora come una forma di affermazione di una figura femminile, un modo di espressione della sua libertà, ma di una libertà che non è ancora passata per il momento della liberazione, sola capace di compierla collettivamente, inscrivendola nel sociale. La mistica è una forma di "salvezza" puramente individuale che non ha "presa sul mondo". Attraverso la posizione mistica, una donna annichila e recupera allo stesso tempo il suo corpo e il suo godimento e trova altresì, analizza Collin, una forma di articolazione dalla contemplazione all'azione, andando fino all'audacia della fondazione. Non si tratta di una forma particolare di assoggettamento che porterebbe alla pura passività estatica: Dio è un'alternativa alla figura del padrone e non il suo nuovo travestimento. Simone de Beauvoir sottolinea, ricorda Collin, che nella dimensione mistica si può trovare un movimento di trascendenza:

La mimica corporale può essere implicata nello slancio della libertà. I testi di Santa Teresa non si prestano a equivoci e giustificano la statua del Bernini che ci mostra la santa in deliquio negli eccessi di una fulminante voluttà; non sarebbe meno falso interpretare le sue emozioni come una semplice "sublimazione sessuale"; non c'è anzitutto un desiderio sessuale inconfessato che prende l'aspetto di amore divino; l'innamorata stessa non è anzitutto preda di un desiderio senza oggetto che si fissi in seguito su un individuo; è la presenza dell'amante che suscita in lei un turbamento immediatamente rivolto a lui; così, simultaneamente Santa Teresa cerca di unirsi a Dio e vive quest'unione nel suo corpo; non è schiava dei suoi nervi e dei suoi ormoni: bisogna piuttosto ammirare in lei l'intensità di una fede che penetra fin in fondo alla sua carne²¹⁷.

²¹⁷ Ivi, p. 773

Per de Beauvoir, la posizione mistica è, analizza Collin, una maniera di eccedere i rapporti della dialettica servo-padrone che caratterizza i rapporti tra i sessi, ma un movimento che si basta da solo e non può essere un fermento di trasformazione del mondo.

Se brancher ainsi sur Dieu, c'est échapper à la soumission. Il y a bien action dans la mystique – et pas seulement passion – mais action singulière. Et on comprend bien que la position mystique ne soit pas une position politique au sens où celle-ci sera définie dans “Vers la libération”: “Elle n’a pas prise sur le monde”, dit-elle. Pourtant, le seul fait que les textes de ces mystiques soient parvenus jusqu’à elle et l’interrogent au point de lui faire écrire un important chapitre de son livre sur “le deuxième sexe” semble indiquer que leur existence ne s’est pas épuisée dans la pure singularité, qu’elle a fait trace, qu’elle a entamé, sinon bouleversé, le dispositif symbolique où les femmes se voyaient assigner leur place²¹⁸.

Dopo aver concluso il suo capitolo sulle mistiche de Beauvoir, analizza Collin, inizia il suo capitolo conclusivo “Verso la liberazione” che dovrebbe superare questi tentativi di “salvezza” puramente singolari. Ma al cuore di questo capitolo, nota Collin, che sembrava aver voltato pagina sulla libertà mistica a profitto della liberazione sociale e collettiva, de Beauvoir reintroduce il questionamento che tale libertà le aveva ispirato: sottolinea, in effetti, e in maniera inattesa i limiti del movimento di liberazione, indicando che libertà e liberazione sono irriducibili l’una all’altra e a volte anche opposte. Poiché la liberazione, continua Collin, ha anch’essa i suoi limiti e le sue rimozioni: interamente impegnata nell’ordine dei possibili, perde il suo rapporto all’impossibile, luogo di esercizio della libertà umana – umana, troppo umana –, rischia di perdere il senso di “libertà inumana” così come de Beauvoir la formula. Ancora ricorda Collin, che per de Beauvoir Teresa d’Avila è la sola ad aver vissuto in un totale appagamento la condizione umana.

Simone de Beauvoir pensa dunque, sostiene Collin, in termini temporali – storici – ciò che Lacan stabilisce in termini strutturali. Ma la struttura non è indifferente alla storia, né alla storia delle donne e la storia non è estranea alla struttura.

²¹⁸ F. Collin, “La liberté inhumaine ou le mariage mystique de Jacques Lacan et Simone de Beauvoir”, op.cit., p. 104

La liberazione allora indispensabile, di cui de Beauvoir indica la strada e alla quale si era attaccata, occulta la libertà come radicalità, le mistiche, invece, non si bloccano nelle mediazioni della liberazione, andando dritte alla libertà. Esse, per usare un lessico lacaniano, non cedono sul proprio desiderio. Teresa non cede sul suo desiderio: Dio può assentarsi, ma non tradisce la sua attesa.

Théoricienne de la sujétion et de la libération des femmes, Simone de Beauvoir reste donc consciente de ce que la libération ce n'est pas, ou pas seulement, l'accès à la position de Sujet-Maître, mais surtout l'accès à ce point qui définit ultimement l'être humain, au-delà de sa condition: le point de liberté, d'une liberté qui n'est pas instrumentale mais radicale, d'une liberté "inhumaine". [...] On constatera cependant que Lacan qualifie la position "pas-toute" de féminine, tandis que Beauvoir considère l'accès à la liberté inhumaine comme virile (même si ni l'un ni l'autre ne réserve cette position à un seul des deux sexes). Chacun crédite l'autre sexe d'un excédent. Mais Lacan se dit aussitôt féminin sur ce point, et Beauvoir ouvre l'accès de la virilité aux femmes. C'est un mariage à deux, à trois, et même à quatre: un mariage mystique²¹⁹.

Ma vorrei fare un passo indietro e tornare a Lacan e ai suoi riferimenti alla mistica femminile. Se nel 1960, nota Collin, riprende gli esempi di Marguerite Marie Alacoque e Angela da Foligno con un tono disgustato; quando ci ritorna nel 1973, anno in cui il movimento femminista è al suo apice, è in tutt'altra dimensione che affronta la mistica femminile. Teresa d'Avila gli consente di operare un avanzamento capitale, quello che esprimerà nei termini di un godimento al di là del fallo.

È allora nel 1973 che Lacan realizza, continua Collin, una vera apertura del pensiero fallocentrico, fallologocentrico e totalizzante, che aveva ereditato dalla dottrina freudiana entrando risolutamente in una nuova concezione della differenza dei sessi e nello stesso tempo della Verità.

Collin legge questo passaggio nell'affermazione *pas toute*: la donna è *pas toute*, attraversa l'ordine del tutto, ma lo eccede. In quest'operazione Dio, come Altro²²⁰, si

²¹⁹ Ivi. P. 114

²²⁰ François Balmès ha analizzato i rapporti dei concetti lacaniani: Le Père, l'Autre, Dieu, in un seminario e durante un convegno "*Dieu est mort*": *aujourd'hui*, che aveva organizzato nel gennaio 1998 al *Collège International de Philosophie*. È in tale convegno che Françoise Collin aveva presentato una relazione dal 250

dissocia dal Padre, almeno nella misura in cui non è il *dio tappa-buchi* dei teologi, altra versione possibile del Padre, ma il *dieu trou* della mistica, che si attesta nella *lalangue*. C'è là un buco e questo buco si chiama l'Altro:

L'Altro, l'Altro come luogo della verità, è il solo posto, benché irriducibile, che possiamo dare al termine di essere divino, di Dio per chiamarlo col suo nome. Dio è appunto il luogo in cui, se mi concedete il gioco, si produce il *dio*, il *dior*, il *dire*. In meno che non si dica, il dire fa Dio. E finché qualcosa si dirà l'ipotesi di Dio ci sarà. [...] Qui c'è un buco, e questo buco si chiama l'Altro. Almeno è così che ho creduto di poterlo denominare, l'Altro in quanto luogo dove la parola, essendo deposta, fate attenzione alle risonanze, fonda la verità e con essa il patto che supplisce all'inesistenza del rapporto sessuale²²¹.

La psicoanalisi ha, per Collin, sostenuto l'ipotesi tradizionale della ripartizione tra i sessi e l'articolazione di un sesso, "il secondo sesso" all'altro. La centralità del fallo, prelevato sulla realtà empirica del pene, al quale le donne non potrebbero rapportarsi se non come a ciò che loro manca, ha scatenato numerosi approcci critici. Lacan, non smette di sottolineare Collin, compie un ritorno a Freud, di cui si vuole il vero interprete. Lacan libera tuttavia, in misura maggiore, i concetti dal loro riferimento anatomico: non è il pene in quanto organo ad essere in causa, ma il Fallo, significante comune ai due sessi, i quali sono entrambi sottoposti, benché secondo modalità differenti, alla prova della castrazione. E in *Encore*, continua Collin, riapre il suo edificio concettuale a partire dalla questione della femminilità e più precisamente dell'orgasmo femminile, definito come un "orgasmo supplementare all'orgasmo fallico". Esso non è estraneo all'ordine fallico, ma lo eccede. Lacan affermerà altresì che "*la* donna non esiste", vale a dire che non esiste una definizione generale, non esiste definizione che renda conto di che cosa sia essere donna, "*la* donna" come essenza, ma esistono *una* per *una*. Donna non è dell'ordine del definibile e si può scrivere soltanto con un *la* sbarrato; a sua volta Luce Irigaray scriverà "*La/une femme*".

titolo "Trou et bouche-trou" che svilupperà l'anno successivo in "Nom du père. On de la mère: de Beauvoir à Lacan".

²²¹ J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore*, op. cit., p. 40-114

È giusto, sostiene Collin, interrogarsi sul significato di tale concezione della femminilità in psicoanalisi nella misura in cui se per Freud sembrava eccedere il sapere analitico elaborato, per Lacan essa eccede il sapere come tale.

Bisogna pensare allora, si chiede Collin, che l' "in più" femminile sia soltanto dal punto di vista del godimento sessuale, che esso si esaurisca nell'estasi silenziosa, nel trasporto carnale, oppure che dia luogo ad un altro rapporto col mondo, ad un altro linguaggio, e ad un altro sapere estraneo alla totalizzazione, da Lacan indicato dapprima come un sapere mistico e poi esteso all'intera pratica del sapere stesso?

Questo "in più" della femminilità è comunque condiviso da alcuni uomini: qui come altrove Lacan opera una distruzione delle categorie della femminilità e della mascolinità in rapporto alla realtà degli uomini e delle donne.

Scrivo Collin:

Nel pensiero sulla differenza dei sessi emerge così, in modo ancora molto ambiguo, qualcosa che annuncia una rivalutazione del femminile, prontamente rivendicata dagli uomini: lo psicanalista sarà dalla parte del "non tutto", e il filosofo da quella della "differenza". Si nota un certo "divenire donna" del pensiero, che tuttavia non coinvolge il divenire delle donne²²².

La psicoanalisi è fondata da un soggetto – soggetto di desiderio – maschile e a partire dalla sua posizione. Essa non pretende che la posizione sessuata sia indifferente, anche se il “femminile” ed il “maschile” possono essere scelti dall’uno o dall’altro sesso.

C’è allo stesso tempo del due e dell’uno. Le qualificazioni sessuate sono, allo stesso tempo, intercambiabili e specifiche. Il vantaggio del pensiero lacaniano su quello detto post-moderno è, per Collin, che il primo resta sospeso in questa contraddizione feconda mentre il secondo fa l’economia del due, cioè uomo e donna, a profitto della differenza indifferente qualificata come “il femminile”.

²²² F. Collin, "La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia", in G.Duby e M. Perrot, *Storia delle donne. Il Novecento*, a cura di F. Thébaud, Bari, Laterza, 1992, p. 318

“S’introdurre dans”, plutôt que constituer, a certes été retourné en méthodologie féminine – voire féministe –, “ruse du féminin” ou position hystérique, mais c’est une ruse pour le moins singulière dont on ne saura jamais si elle consiste pour une femme à “céder sur son désir” – en acceptant de perdre pour gagner – en abandonnant “une livre de chair” – ou au contraire à soutenir son désir²²³.

Freud sostiene, ricorda Collin, che non c’è libido che maschile e quando Lacan, nel 1973 scrive di voler trattare ciò che Freud ha lasciato espressamente da parte: *Was Will das Weib?* Cosa vuole una donna? è cosciente che tutta una sfera del sapere, dell’esistenza è completamente ignorata: la sfera di tutti gli esseri che assumono lo statuto di donna:

In più, solo impropriamente si chiama *la* donna, il *la* della *la donna*, a partire dal momento in cui si enuncia con un *pas-tout*, non può scriversi. Qui non c’è *la* se non sbarrato. [...] L’Altro non è semplicemente il luogo in cui la verità balbetta. Esso merita di rappresentare ciò cui la donna è fondamentalmente in rapporto. [...] Essendo, nel rapporto sessuale, in rapporto a quel che può dirsi dell’inconscio, radicalmente l’Altro, la donna è ciò che ha rapporto con questo Altro. La donna ha rapporto col significante di questo Altro, in quanto, come Altro, può restare solo e sempre Altro. Posso soltanto supporre che ora evocherete quel mio enunciato che non c’è Altro dell’Altro. L’Altro, quel luogo ove viene a iscriversi tutto quel che può articolarsi del significante, è, nel suo fondamento, radicalmente Altro. Ecco perchè questo significante, con questa parentesi aperta, contrassegna l’Altro in quanto sbarrato²²⁴.

L’Altro non entra nel regime della totalità o dell’Uno dove regna la legge dei contrari, non appartiene al regno del godimento fallico che Lacan qualifica immediatamente “godimento dell’idiota”. Lacan inoltre, sostiene Collin, rifiuta, a più riprese, l’idea freudiana secondo la quale il rapporto alla castrazione sarebbe, per quel che concerne le donne, basato su una privazione (la privazione del pene), distinguendo esplicitamente questi due termini. Il rapporto alla mancanza non è allora determinato da un avere o non avere naturale.

²²³ F. Collin, “Nom du Père. On de la Mère: de Beauvoir à Lacan”, op. cit., p. 25

²²⁴ J. Lacan, *Seminario XX. Ancora*, op. cit, p. 80

In *Encore* allora, nota Collin, non si tratta di denaturalizzare le differenze, ma di riformularle a partire da una presa in conto dello sdoppiamento della differenza dei sessi.

C'est un adieu à l'Un dont témoigne l'émergence du concept d'Autre, qui n'est pas un autre ni l'autre de l'Un. Cet Autre a rapport avec ce que Lacan nomme "l'autre sexe". [...] Et le propre de cet autre sexe, c'est d'être non pas, ou pas seulement, de l'ordre du Tout, fût-ce en défaut de Tout, mais "pas-toute": de son essence la femme n'est pas-toute²²⁵.

Per Lacan vi é, analizza Collin, in rapporto al godimento fallico, un resto supplementare e non complementare.

"Ce n'est pas parce qu'elle est pas-toute. Elle y est pas pas du tout. Elle y est à plein. Mais il y a quelque chose en plus... une jouissance.. Au-delà du Phallus". Così Lacan fa, nel Padre, questo piccolo buco : lo chiama Dio o l'Altro.

Lacan si sofferma allora, analizza Collin, sul caso di Teresa d'Avila che era al centro, come abbiamo visto, del capitolo sulle mistiche di Simone de Beauvoir.

Questo godimento supplementare attestato dalle mistiche non è parallelo al godimento fallico: tale godimento non fa l'economia del fallico e non è ne è l'alternativa, ma la sua eccedenza.

La formulation est importante, et même subversive. Car l'en plus passe par la fonction phallique pour l'excéder. C'est dire qu'il y a une modalité du désir qui va au delà, l' "en plus" du phallus, qui fait un "petit trou" dans le Père, petit trou de l'Autre ou de Dieu (nous ne distinguerons pas ici). Hommes et femmes se déterminent par rapport au phallus – la position freudienne est maintenue à cet égard – mais il y a un en plus. La dimension de l'Autre, vient supplémer la dimension du Père²²⁶.

²²⁵ F. Collin, "Nom du Père. On de la Mère: de Beauvoir à Lacan", op. cit., p. 31

²²⁶ Ivi, p. 32

Così Lacan, per Collin, andando al di là di de Beauvoir sulla via che lei aveva aperto, sdoppia in qualche modo il registro del desiderio²²⁷.

²²⁷ L'operazione che Lacan compie in *Ancora* è esattamente quella di costruire lo schema della sessuazione in cui due posizioni vengono a descrivere l'un sesso, il maschile e l'Altro, la donna. Risulta utile, a questo riguardo, ricordare come Lacan, correggendo la definizione di Simone de Beauvoir laddove ella designava la donna come il secondo sesso, introduca l'alterità radicale del femminile in quanto tale, dove il suo essere Altra scrive l'inesistenza del rapporto sessuale, vale a dire una differenza irriducibile fra i sessi. La funzione fallica, non rappresentando tutto il godimento femminile, iscrive così la donna in una doppia divisione: divisa fra una referenza al fallo e una referenza a questo godimento Altro, supplementare al godimento fallico dell'altro. Il femminile si specifica in quel qualcosa in più inscrivendo la donna come altra da se stessa. Se non ci sono due significanti a designare i due sessi ci sono tuttavia due godimenti, per Lacan, Uno trova nel fallo il suo significante ed è perciò stesso agganciato alla parola ed al simbolico, l'Altro sesso, l'Altro godimento è avvolto nella sua propria contiguità, fuori dalla significazione fallica. Questa formalizzazione che colloca la sessualità femminile al di là del padre, stabilisce la radicale asimmetria fra i sessi e correlativamente l'impossibile del rapporto sessuale.

Il "non c'è rapporto sessuale" tra il soggetto e l'Altro punta precisamente al fatto che ciò che c'è è il godimento, e che il legame che non c'è, poggia su di una supplenza. Se non c'è rapporto sessuale fra l'uomo e la donna, c'è, per contro, e per entrambi i sessi, rapporto alla funzione fallica, funzione che permette una localizzazione del godimento. Il godimento femminile, continua Lacan, nel suo rapporto a questo buco nel simbolico che lo specifica, trova una sua supplenza nell'amore e, insieme, l'amore si costituisce come supplenza al rapporto sessuale che non esiste. L'amore assume statuto di domanda che si particularizza, in Lacan, in una domanda all'Altro, ad un Altro che parli, che dica la sua mancanza, che la dica ancora. Ed è questo *ancora* che caratterizza la domanda d'amore femminile. L'amore, per Lacan, si configura come ricerca del significante che mira ad ottenere il *plus de jouir*. In questo senso l'amore diventa ricerca di sostanza, ricerca d'essere, senza limite, per definizione, nella misura in cui il significante non può rappresentare quel di più, quel godimento supplementare. L'amore, di cui Lacan parla nel Seminario *Ancora* è, è importante sottolinearlo, nel registro del reale. Se l'assioma del seminario è, come abbiamo visto l'inesistenza del rapporto sessuale, a partire dall'impossibilità degli esseri umani di fare Uno con l'Altro, amore e godimento tuttavia restano. L'amore dunque, per Lacan, si soddisfa attraverso il segno, mentre il godimento implica il corpo dell'Altro. La donna manca allora il rapporto sessuale in quanto il suo desiderio è orientato verso il segno d'amore come segno della mancanza dell'Altro; mentre l'uomo manca il rapporto sessuale in quanto il suo desiderio è catturato dall'*oggetto a* del godimento. Lacan, però, da conto anche della differenza sessuale, affermando che è una scelta di ciascuno collocarsi nella posizione maschile o femminile. Mentre sul versante maschile ognuno, a prescindere dal sesso biologico, grazie alla funzione fallica, assume la sua iscrizione nel simbolico; dall'altra parte, sul versante femminile, non c'è universalizzazione possibile, manca il significante donna. Comprendiamo allora l'affermazione lacaniana per cui "la donna non esiste" e l'iscrizione avviene una per una, non-tutta, sotto il significante fallico. Si può allora affermare che, per Lacan, la posizione femminile diventa il terreno a partire da quale poter interrogare l'amore e il godimento al di là del fallo. Nel versante femminile c'è l'Altro godimento, da Lacan definito supplementare, che include l'amore, del quale è impossibile dire. L'amore è allora ciò che supplisce alla mancanza di iscrizione del rapporto sessuale, il velo che copre il reale dell'inesistenza del rapporto.

Sdoppia senza fare del due, senza distinguere, senza tagliare ed è così, nota Collin, che il registro del Padre e il registro di Dio, non fanno “due” Dio, ma non fa nemmeno uno solo.

È sempre in *Encore* che Lacan apre allora, per Collin, ad un pensiero di quello che chiamerà “il femminile”. Femminile che sfugge al fallico, pur riferendovisi, e che non è pensato in termini di mancanza come faceva Freud, ma in termini di eccedenza.

La posizione femminile, come rapporto all’Altro, è dappprincipio trovata nelle donne. Ma Lacan sottolinea che alcuni uomini possono situarsi nella posizione femminile, e che non bisogna essere mistici per rivendicare tale posizione: Lacan stesso colloca la sua opera in tale registro aperto dalla mistica, l’ordine (o il disordine) dell’*en plus*.

Tale sottolineatura indica bene, analizza Collin, che ciò che è detto del godimento, come *en plus* del godimento fallico, si iscrive nel testo sostenendone la trama stessa nella misura stessa in cui la verità non è riducibile a un sapere d’oggetto, a una tesi, nella misura in cui funziona come ciò che Lacan chiama *lalangue* (che in un altro modo Derrida designa come *différance*: movimento del differire, enunciato da Blanchot).

Gli scritti di Lacan sono allora, nota Collin, tramati, allo stesso tempo, di ciò che rileva della funzione fallica e di ciò che rileva dell’*en plus*: sono allo stesso tempo sotto lo sguardo del Padre e inavvertitamente dell’Altro, dispiegandosi nell’ambiguità e nell’indecisione del Padre e dell’Altro, tra il Padre e l’Altro.

Scrivere è fra sapere e non sapere, tra sapere e verità poiché la verità non è la scienza.

Lacan non sostiene, per Collin, a differenza di alcuni suoi contemporanei, come Derrida, che la scrittura è femminile, poiché il Padre e l’Altro non sono né complementari né separabili: tutte e due fanno scrivere. Se Lacan rivendica per se stesso la posizione femminile dell’*en plus* è perché la forma e lo stile della sua opera debordano la relazione al sapere – la costituzione di una scienza – che vi si esercita.

C’è nella opera lacaniana, per Collin, che fu anzitutto tutta parlata, prima di essere trascritta, un punto di ispirazione che sfugge all’ordine fallico per correre, come corre la letteratura, alla sua deriva, qualcosa che è accordato alla perdita, non alla strategia della perdita, per cui “chi perde, guadagna”, ma alla pura perdita. Poiché il dire ha rapporto con il dio – Lacan inventa la parola “*dieur*” : il dire, lo scrivere ha rapporto con l’Altro, induce ciò egli nomina “l’ipotesi Dio”.

Così nel pensiero lacaniano, nota Collin, il Padre dell'Orda è anzitutto scivolato verso il "Nome del Padre" come significante. Ma Dio o l'Altro, è un altro significante o lo stesso che il Nome del Padre detto altrimenti, ma non è indifferente che sia detto così.

Simone de Beauvoir, invece che, per Collin, ha aperto la strada a quest'altro ordine dell'affermazione, quello che si dissocia – senza abbandonarlo – dalla legge fallica per rispondere alla voce dell'Altro, nel deliquio e nell'azione, nella serenità e nel furore e nel godimento, ricorda, tuttavia, che qualsiasi sia l'importanza di tale apertura, resta dell'ordine della singolarità e non può essere negoziata in forma di legge comune.

Il rapporto all'Altro non è il principio, continua Collin, di una nuova organizzazione sociale né di un nuovo statuto delle donne. L'abbozzo di una libertà non è la garanzia della liberazione, ed è di liberazione che si tratta anche – e anzitutto – per l'autrice de *Il Secondo Sesso*. Simone de Beauvoir, per Collin, è, in effetti, abitata dal dilemma – il circolo vizioso – che Arendt²²⁸ anche espliciterà, tra libertà e liberazione: ovvero che la libertà è necessaria per liberarsi e che la liberazione è tuttavia necessaria per l'esercizio della libertà. Simone de Beauvoir non fa dunque, sostiene Collin, l'economia del "tutto" fallico:

Quand Simone de Beauvoir entame son dernier chapitre et l'intitule : «Vers la libération», elle rappelle, en langue lacanienne, que le «pas tout» ou la «pas-toute» n'est telle qu'en traversant le tout, sous peine d'être simplement dans l'«en moins» : la femme y est pas du tout, elle y est même à plein dans l'ordre phallique, qui est celui de la libération – où figure la revendication à l'égalité – dont on ne peut faire l'économie. Mais il y a quelque chose en plus. Et c'est sans doute ce qui fait que Simone de Beauvoir ne succombe pas à la fascination de l'accès à l'universel qui consisterait en un «devenir homme» des femmes. Non qu'elle vieille l'habiller de quelques artifices de la féminité, mais parce que, comme elle ne cesse de le lire dans la faulxure de son texte, le féminin n'est pas réductible aux effets de la domination masculine. Ce qu'elle nomme la libération n'est pas l'accès à la position masculine du tout, mais celle de la pas-toute qui passe par le tout.

²²⁸ "E' forse ozioso precisare che liberazione e libertà non sono la stessa cosa; che la liberazione può essere una condizione della libertà, ma è assolutamente da escludere che vi conduca automaticamente, che il concetto di libertà implicito nella liberazione può essere solo al negativo, e quindi l'intenzione di liberare non si identifica col desiderio di libertà". H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, trad. it, Torino, Einaudi, 2006, p. 27

La pas-toute qui passe par le tout : voilà la femme beauvoirienne, entre libération et liberté²²⁹.

L'opera di de Beauvoir, per Collin, senza soffermarsi sulla mistica è, in ogni modo, abitata dalla questione che vi si iscrive: se pensa a volte al divenire delle donne come un'assimilazione all'ordine degli uomini, a ciò che nomina l'universale – di cui l'uomo se ne è appropriato – tiene sempre presente anche l'idea di un'irriducibilità a quest'ordine, a questo pseudo-universale.

Ciò che chiama la liberazione non è l'accesso alla posizione maschile, ma a quella de *la pas-toute* che passa per il tutto per essere *pas-toute*. *La non-tutta* che passa per il tutto è, per Collin, la donna di de Beauvoir, tra liberazione e libertà²³⁰.

È evidente allora, conclude Collin, che il pensiero di Lacan è irriducibile a quello di de Beauvoir, ma c'è un momento in cui i due si incontrano o meglio Lacan leggendo o rileggendo de Beauvoir dodici anni e poi venticinque anni dopo l'uscita de *Il Secondo Sesso* vi trova un punto fecondo per il suo pensiero e una forma sottile di apertura all'imposizione dell'Uno della legge fallica che non rimpiazza tuttavia l'Uno attraverso il due.

²²⁹ F. Collin, "la liberté inhumaine. Ou le mariage mystique entra Simone de Beauvoir et Jacques Lacan" in, op.cit., p. 105

²³⁰ "C'è un femminismo della parità che percorre la storia dello stato novecentesco, la sua promessa mancata di uguaglianza universale. E c'è un movimento della libertà femminile che percorre il mutamento femminile novecentesco e al femminismo di stato si oppone. Il femminismo della differenza sessuale, nasce con Virginia Woolf, come movimento della libertà femminile, in polemica con il femminismo paritario; al centro non mette la garanzia dei diritti, ma il rischio di pensare se stesse e il mondo in autonomia dall'altro sesso. [...] Fra liberazione e libertà c'è uno scarto nel quale passa la ripetizione del dominio e della divaricazione fra intenzioni e risultati, enunciati e prassi, nei processi storici collettivi e nelle singolarità. Questo scarto è fatto di ingredienti poco frequentati dalla teoria politica tradizionale – lo statuto del desiderio e il suo rapporto con l'azione, il salto simbolico da una rappresentazione degli oppressi dipendente dall'oppressore a una rappresentazione libera della libertà – che vanno rimessi in asse, non in un progetto, ma in una pratica della libertà. [...] E' in questo scarto e su questo asse che il pensiero della differenza sessuale lavora fra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, nel suo percorso dal paradigma della liberazione a quello della libertà." I. Dominijanni, "L'eccedenza della libertà femminile", in *Motivi della libertà*, a cura di I. Dominijanni, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 56-57

Non si può dimenticare, nota infine Collin, che l'articolazione problematica di de Beauvoir rileva dell'immediato dopo-guerra e del pensiero dialettico, assorbito nell'orizzonte del Tutto, mentre l'articolazione problematica di Lacan e nel 1960 e soprattutto nel 1973 dialoga ancora con la dialettica, ma appartiene al registro filosofico che chiamiamo post-moderno e ancora tra il 1948 e il 1973, le donne si sono dislocate ed è alle donne del 1973 che Lacan si rivolge ricordandosi di Simone de Beauvoir senza citarla, senza nominarla.

In un articolo "Liberté et libération" Collin sottolinea come all'inizio del movimento delle donne come in tutti i cominciamenti rivoluzionari, la libertà è stata completamente confusa con la liberazione. Era, infatti, necessario comprendere e lottare, criticare e conquistare. La parola d'ordine e la poesia potevano essere confuse, ma il momento che fonda è un momento, dopo comincia il lavoro lento di confronto con ciò che è dato e la ricerca del nuovo.

Se la libertà, sostiene Collin, trova il suo supporto nella liberazione, come liberazione dal dato fattuale, se deve imperativamente passare per la contestazione rischia sempre anche di esservi ridotta. La liberazione inquadra la libertà nei termini di ciò che l'opprime per opporvisi e superarli.

Lotta anzitutto contro ciò che c'è piuttosto che immaginare o far essere ciò che non è ancora. La sua potenza contestataria a forza di articolarsi alla situazione data ne diviene tributaria: l'azione diviene dunque reazione. Tale è il rischio che corre in permanenza la libertà nel movimento indispensabile, ma pericoloso della liberazione: cercare delle risposte al posto di formulare delle domande, accedere a ciò che c'è piuttosto che far essere ciò che non è ancora.

Altro rischio che corre la libertà quando si identifica alla liberazione, nota Collin, è di ridursi ad un punto di vista, certo rivelatore e che fa percepire il mondo con un carattere non previsto, ma un punto di vista che trova la sua forza nella sua esclusività e vi trova anche i suoi limiti. Leggere il mondo attraverso il prisma della differenza dei sessi è rinnovarne in modo fondamentale la lettura, ma è anche eleggere un angolo di approccio fra altri possibili.

Non si può tuttavia dimenticare, continua Collin, lo straordinario potere dinamizzante del movimento femminista, l'appello a pensare e agire, l'appello a essere laddove l'ingiunzione sociale le invitava piuttosto a non essere o più esattamente a non essere libere, ma sotto condizione:

Car la plus grande ruse du pouvoir en place est de placer sous son contrôle et de réguler la subversion même, de la transformer en produit. Mais ce mouvement, comme tout mouvement socio-politique, a pu prendre aussi, dans le même temps et dans la durée, la forme d'une grille de lecture exclusive. [...] La situation est donc paradoxale : l'adoption d'un paramètre contestataire qui traverse toutes les formes de la vie et de l'expression humaine, qui ouvre des horizons nouveaux et appelle à un dépassement permanent des idées acquises et des pratiques, contraint aussi à parcourir ces formes d'un unique point de vue. [...] Car je suis une femme, mais «je» n'est pas une femme, ou ne s'épuise pas dans cette détermination, ainsi que je l'ai formulé ailleurs²³¹.

Possiamo allora, si chiede Collin, sostenere come fa Sartre in un passaggio *dell'Essere e il Nulla* che, essendo la libertà un dato ontologico costitutivo dell'umano, il prigioniero stesso è libero o almeno che c'è una libertà dell'assoggettato e del prigioniero?

Bisogna sostenere, in effetti, che il dominato stesso è un essere libero, da una parte perché affermare il contrario sarebbe privarlo della sua umanità e la definizione di soggetto umano trascende le sue condizioni qualsiasi esse siano, d'altra parte perché affermare il contrario sarebbe supporlo incapace di iniziativa e dunque incapace di entrare in un processo di liberazione.

Quest'ambiguità della libertà, continua Collin, nella dominazione appare evidente quando, se si parla delle donne si sostiene, allo stesso tempo, che sono dominate e che sono risorsa di un nuovo inizio, sono il "soggetto imprevisto" della storia. Denunciando le condizioni di esistenza che sono state e sono loro imposte non si manca, sostiene Collin, di sottolineare l'importanza delle loro realizzazioni generalmente occultate o non riconosciute.

²³¹ F. Collin, "Liberté et Liberation", in *La passion per la libertat. A passion for freedom*, dir. F. Birules et M. I Pena Aquado, Universitè de Barcelona, 2004, p. 2

Bisogna nello stesso tempo denunciare il loro asservimento e sottolineare la capacità innovatrice. Bisogna essere già liberi, sostiene Collin, per impegnarsi in un processo di liberazione, ma nello stesso tempo, bisogna conoscere le premesse della liberazione, beneficiarne per poter esercitare pienamente la libertà. Come pensare allora questo paradosso senza trasformarlo in un circolo vizioso?

Il faut être libre d'une certaine manière pour se penser et se percevoir comme «aliéné(e)» et projeter le dépassement de sa situation, plutôt que de se contenter de la justifier. S'insurger, singulièrement ou collectivement contre ce qui est, c'est faire l'épreuve de sa capacité innovatrice, capacité d'être commencement, initiative, *initium*, pour reprendre les termes de Hannah Arendt. C'est se percevoir comme source au moins potentielle de quelque chose qui n'est pas encore, se percevoir dans son rapport à ce que cette philosophe appelle «la natalité», c'est à dire la capacité de commencer, la capacité de se faire être et faire être²³².

Nello slancio della liberazione, afferma Collin, che è collettiva, anche se richiede l'impegno singolare di ciascuno/a, la questione è di costituirsi come gruppo e di trovarvi la forza, ma affermandosi nella propria singolarità, nella propria eccedenza. Tale composizione di singolarità e comune si realizza eminentemente nel dialogo dell'uno e dei molti.

Ma liberté est la condition de la libération collective en même temps que la libération est la condition de ma liberté. Ma liberté sert le collectif comme elle y trouve sa ressource, et en même temps elle l'excède. Car une communauté vivante est une communauté d'exceptions²³³.

In effetti, continua Collin, la libertà singolare è articolata al collettivo, ma non può immergersi nel collettivo fino alla propria cancellazione. La liberazione quando sostituisce la parola d'ordine al dialogo, il dogma alla ricerca, impedendo ai suoi membri di essere eretici o almeno eccentrici mette a rischio la libertà che pretende di fondare.

²³² Ivi, p. 3

²³³ Ivi, p. 5

Come scriveva la femminista anarchica Emma Goldman: «Si je ne peux plus danser, je n'en veux pas de votre libération». La libertà danza e vuole danzare nel movimento di liberazione, non si può rinviare la danza col pretesto di stabilirne prima le condizioni. Il discorso della liberazione non libera nulla se pretende di sostituirsi alla diversità delle voci, imporre la sua norma e non accoglierle per lasciare essere.

La passione della libertà si impone dunque in due modi congiunti e separati: da una parte per liberarsi della struttura d'oppressione, d'altra parte per liberarsi del rischio di ortodossia che comporta sempre il movimento di liberazione stesso e il suo approccio restrittivo al mondo.

La passione della libertà è la passione di liberarsi dalla norma dell'assoggettamento, ma anche dal rischio della normatività che potrebbe comportare la liberazione. Bisogna costantemente sovvertire il modello affinché essa non si sostituisca alla libertà. La passione della libertà è senza garanzia.

Se tourner vers l'avenir ce n'est pas contempler ce qui est au loin pour tenter de le rejoindre, se porter vers un modèle préétabli, ou choisir entre plusieurs modèles comme on choisirait un objet, mais faire être ce qui n'est pas encore. [...] Comme le texte littéraire, le texte du monde se trace sur l'imprévisible de la page blanche. La liberté ne se confond donc pas avec le libre arbitre, elle invente ou fait être ce qui n'est pas encore. [...] La liberté est un «faire être»: elle est liée à l'imagination. Elle ne choisit pas son objet: elle le constitue.[...] Elle est un acte qui interrompt le déterminisme. [...] La politique, et la politique des sexes nommément, est une politique de l'irreprésentable. Car ce qui est visé ne fut jamais – il n'y a pas de paradis perdu – et n'est nulle part. Mieux encore: ce qui est visé n'est pas un état mais un mouvement qu'aucun état n'accomplirait dans sa bonne forme. La libération qui reste conjointe à la liberté se confie non à la représentation mais à l'événement.

La liberté n'est pas un fait mais un acte appelant la libération tout en l'excédant. Parce qu'elle n'est jamais donnée, la liberté doit être toujours réinventée dans son exercice. Qui prétend s'installer dans ses acquis l'a déjà perdue. Ainsi, la liberté est-elle liée à la passion parce qu'elle est sans garantie : elle est un pari sur ce qui n'est pas. Elle se nourrit d'un élan sans cesse renouvelé. On n' «a» pas la liberté : on la fait être en l'exerçant envers et contre tout et parfois contre tous. La passion est paradoxalement ainsi la condition a priori de toute action. Car il n'y a d'action que sur fond de passion comme pâtir, et il n'y a d'action que sur fond de passion comme emportement²³⁴.

²³⁴ Ivi, p. 7

2.8 Femminismo materialista. Pensiero della differenza sessuale.

Post-modernismo, *Queer theory*.

Pour une praxis du différend des sexes.

Il pensiero femminista che si elabora a partire dal movimento insurrezionale degli anni Settanta, analizza Collin in *Le différend des sexes*, si sistematizza poco a poco ed è ripartito in correnti diverse che in Francia, vengono ad essere prematuramente schematizzate in termini oppositivi per delle ragioni più strategiche che teoriche: la corrente universalista o materialista, la corrente differenzialista o essenzialista, quella postmoderna e la *queer theory*.

L'espressione differenza dei sessi²³⁵ dovrebbe permettere qui la determinazione di tre grandi correnti teoriche del pensiero femminista e delle loro inflessioni, modificazioni

²³⁵ “In generale il tema della differenza attraversa la storia del pensiero, segnatamente a partire dall'incontro della filosofia con la tradizione giudaico-cristiana. Si potrebbero rintracciare autorevoli esempi: dal principio di individuazione di cui parla l'aristotelico san Tommaso che rimandava a una *materia signata quantitate*, alla *haecceitas* di Duns Scoto, alla esistenza singolare su cui si interrogava Kierkegaard, al valore dell'esperienza nell'esistenzialismo sartriano, alla critica di Lévinas che accusava l'ontologia e la metafisica di aver ridotto l'alterità a identità e la molteplicità a totalità. Si pensi poi anche al richiamo alla differenza come nucleo costitutivo nel *Dasein* heideggeriano, sino alla confluenza nel concetto di differenza di autori come Foucault, Derrida, Lyotard. Ma non è il richiamo a questi o ad altri autori che si sono interrogati sul valore della differenza a indicare il senso della filosofia della differenza sessuale (d'ora in poi F.d.D.S.). Essa, infatti, non va compresa sulla base della “presenza dei classici” e della loro meditazione sui grandi temi dell'alterità, della soggettività delle differenze di potere nella convivenza civile; la F.d.D.S. si pone piuttosto come bisogno e capacità di mettere a fuoco come il pensiero umano non sia mai indifferente alle costruzioni materiali e simboliche che regolano i rapporti tra i sessi. [...] Più che una corrente, la F.d.D.S. è una pratica filosofica, che comincia ad essere esplicitamente teorizzata dopo il Sessantotto, quando la filosofia si pone anche come analisi critica degli apparati di potere e dello stato e, contemporaneamente, avvia una lettura filosofica delle idee femministe. In questo clima culturale comincia ad essere legittimata anche filosoficamente l'interrogazione sul senso che l'essere donna – o l'essere uomo – ha dato o dà al resto della realtà. [...] Storicamente, si può dire che il tema della differenza sessuale è stato iscritto nella filosofia e impostato teoreticamente dal versante della differenza femminile e che, anzi, è in quanto tale tema non ancora universalmente riconosciuto nella sua struttura e rilevanza dalla comunità filosofica. Inoltre, va osservato che ai fini della prospettiva filosofica della differenza sessuale e del superamento del monoversalismo nel pensiero, è stato ed è necessario in primo luogo il dirsi autocosciente della soggettività femminile, che era quella precedentemente tacitata o negata. Per questo, seguiamo qui il filo conduttore della elaborazione del tema da parte delle donne, che rimanda sempre, implicitamente o esplicitamente, alla parte spettante agli uomini e la invoca oggettivamente, senza poterla sostituire. In quanto erede, o strettamente legata al femminismo della seconda metà del novecento, la F.d.D.S. si qualifica non per la qualità femminile della firma, quanto per la sua intenzione teoretica di illuminare, a partire dall'esperienza di un soggetto che si riconosce donna o uomo, i luoghi lasciati vuoti dal discorso dominante o logorati dai saperi disciplinari e che risaltano, quasi paradossalmente, per il silenzio che li ha avvolti tanto da renderli simili all'assenza.

Facendo leva su questo, la F.d.D.S. si apre verso la complessità del reale non per definirne e bloccarne le caratteristiche o per determinare le strutture palesi o nascoste degli oggetti e dei soggetti che lo costituiscono, ma per orientare verso una nuova trasformazione del mondo. Per questo ha una forte valenza politica. Per tale motivo ne fanno parte anche autrici che non tematizzano esplicitamente la differenza sessuale, come, ad esempio, Hannah Arendt o Simone Weil e tante altre ancora, tutte quelle che hanno cercato delle risposte a partire dalla propria esperienza del mondo e a partire dalla libertà di ciò che H. Arendt chiamerà "un pensare senza ringhiera". Oppure si tratta, come indicano le analisi di Luisa Muraro (2001, 2003) di donne che hanno fatto dipendere dalla propria esperienza, o dal proprio desiderio, persino l'esistenza di alcuni assoluti, a cominciare da Dio. La filosofia della differenza sessuale, specificamente indicata con tale dizione, in Francia, dal pensiero di Luce Irigaray, in *Ethique de la différence sexuelle* (1985) e, in Italia, dalla comunità di filosofe "Diotima", in *Il pensiero della differenza sessuale* (1987), ma teorizzata e praticata da molte altre, in tempi e contesti diversi, introduce in filosofia una rottura con l'ontologia classica e in politica una rottura più radicale rispetto alle aperture e le concessioni o inclusioni che vengono fatte al mondo delle donne. "È una rivoluzione di pensiero e di etica — sostiene Irigaray — in quanto tutto è da reinterpretare nelle relazioni tra il soggetto e il discorso, il soggetto e il mondo" (Irigaray, 1985, p. 12). L'espressione "differenza sessuale" fa riferimento sia al dato naturale e corporeo che a quello simbolico e culturale. Pertanto, non corrisponde al termine *sex* (sesso) con cui si indica l'elemento naturale e biologico e, al limite, ontologico della distinzione uomo-donna, né al termine *gender* (genere) con cui si indica la costruzione culturale e storica che ha definito il maschile e il femminile. La differenza, nel panorama che stiamo per esaminare, è intesa come un *significante* che, con la sua presenza, orienta e genera situazioni e significati non previsti dalla cultura dominante.[...] Generalmente si fa risalire l'origine di questa tematizzazione a Virginia Woolf, in particolare al testo *Three guineas* (1938), dove l'autrice, di fronte alla guerra e al fascismo, che minacciavano di cancellare ogni libertà, proponeva una irriducibile differenza tra donne e uomini con la conseguente scelta di modi e metodi assolutamente diversi. L'inferiorità sociale cui le donne sembravano condannate veniva da lei ribaltata in positivo, perché capace di esprimere una differente politica separata; al contrario, tutte le imitazioni del maschile, tutti i tentativi di inclusione in quel mondo già strutturato, erano descritti come tentativi di omologazione che avevano il solo effetto di rendere ridicole "le figlie degli uomini colti". All'opposto, Simone de Beauvoir è generalmente registrata come la teorica dell'universalismo e dell'uguaglianza tra maschile e femminile. Il suo *Le deuxième sexe* (1949) è diventato un punto di riferimento imprescindibile del femminismo e, in particolare, di quello che si dichiara egualitario. Tra le affermazioni programmatiche è, infatti, quella di non rifarsi, per quanto concerne le considerazioni sulla donna, a nessun archetipo, a nessuna inalterabile essenza, di non avere alcuna pretesa di enunciare verità eterne (cfr. *Introduzione*, vol. II); sicché anche la famosa espressione con cui inizia il secondo volume: "Donna non si nasce, lo si diventa" sancisce ed esplicita un'ermeneutica dove nessuna essenza o destino biologico, psichico ed economico determinano il femminile, e dove è piuttosto l'insieme della storia e della società a definire ciò che "chiamiamo donna".[...] Va, però, chiarito che la F.d.D.S. non si interessa a definire l' "essere" della donna, né vuole trovare i significati sostanziali, bensì cerca di mostrare che cosa può cambiare nel contesto quando tale differenza si manifesta ed è assunta come significante. Per questo motivo l'interrogarsi di de Beauvoir non tanto sul significato sostanziale del secondo sesso, quanto sul suo essere divenuto tale, il suo essere stato fatto nel modo in cui ci si manifesta, se da un lato può avere nella forma dell'esistenzialismo una chiara matrice hegeliana, dall'altro è anche apertura verso la filosofia della differenza. Con queste due autrici, Woolf e de Beauvoir, si avvia una prima formulazione teorica, che non va confusa con un suo definitivo statuto epistemologico. In realtà, come ha più volte sostenuto Françoise Collin, la questione della differenza sessuale, che è essenzialmente una prassi del pensare, filosoficamente va collocata all'interno di quella teoresi contemporanea che ha cessato di identificare il pensiero con il sapere e la filosofia con il dominio di un oggetto da parte di un Soggetto. La differenza sessuale è posta ed emerge con la fenomenologia e il decostruzionismo post-moderno, passa

attraverso l'esistenzialismo e le filosofie dell'alterità e, dall'ermeneutica, mutua l'atteggiamento critico in opposizione a quello scienziato, inteso come dominio progressivo e totalizzante del reale. Sono queste impostazioni della filosofia contemporanea che fanno emergere, come un dato ormai palese, che la percezione e la conoscenza di un fenomeno non sono mai indipendenti dalla posizione del soggetto che percepisce e che conosce e tale posizione è definita soprattutto dal fatto che il soggetto è sempre sessuato. Persino negli ultimi spostamenti della filosofia verso un soggetto disseminato o dissolto (v. Derrida e Lacan) in contrapposizione a quello sensibile, situato e incarnato della tradizione, la posizione del soggetto rimane definita dalla sessuazione. Si tratta, quindi, di un dato con cui filosofia, politica, psicanalisi non possono non fare i conti. Infatti si tratta, con la F.d.D.S., di un ripensare la tradizione filosofica e politica i cui sistemi sono giudicati totalizzanti e le cui categorie, unificate sotto i principi, vengono lette come riduttive di tutta la realtà a un unico fondamento primo, quel fondamento dove unità, razionalità e uguaglianza sono espresse dalla figura dell'individuo, ma nella forma neutra di un paradigma universale e astratto. Schematizzando, si potrebbe affermare che il pensiero della differenza sessuale combatte quella sicurezza tipica della modernità, dove il pensare, separandosi dal sentire, si è modellato sulla ragione universale e astratta, considerata come la sola fonte della verità e dell'autonomia dell'uomo; ciò che l'umano ha perduto con questi scambi e separazioni è stata la sua singolarità incarnata che, con la sua differenza, ha sempre reso possibili, dialoghi, riferimenti, rapporti e relazioni. Al contrario, la ragione universale non permette che gradazioni di maggiore o minore uniformità alle sue istanze. In questa direzione il pensiero di Luce Irigaray ha mostrato come la logica dell'identità, che ella definisce "del medesimo", abbia prodotto, in filosofia, un Soggetto metafisico disincarnato che, specularmene, ha generato il suo doppio (la donna), ma nella forma di una realtà che non ha essere e si presenta in antropologia e in psicanalisi come mancanza di, difetto di, assenza di, invidia di. Nell'ordine simbolico dato, né la bambina né la madre né la donna fanno alcun tentativo per simbolizzare ciò che non si dà a vedere e viene confuso con un "niente" (Irigaray, 1974). Evidenziando anche il limite politico di tale impostazione che si struttura sulla ripetizione dell'identico e dell'identità, Irigaray contesta il fondamento astratto degli ordini istituzionali e mostra come in tal modo, sia preclusa la possibilità di un pensare la pluralità se non nella formula ripetitiva "dell'uno più uno, più uno", che è solo la duplicazione del medesimo. La proposta di Irigaray è quella di ripensare la cultura con un nuovo alfabeto e una nuova grammatica filosofici e politici. Non si tratta di dare un essere al femminile nel senso di un'essenza, ma di un'esistenza riconosciuta e ascoltata, che permetterà l'accesso a una pluralità di esistenze. Pluralità che comincia con un *essere due*, titolo anche di un suo interessante volume (1994) e che intende ricominciare da due, da due differenti: l'uomo e la donna. [...] Nel 1975, appena un anno dopo la pubblicazione dell'edizione francese di *Speculum*, uno dei libri più discussi della fine del Novecento, grazie alla mediazione culturale di Luisa Muraro, il pensiero della differenza sessuale comincia a diffondersi soprattutto in Italia, dove si sviluppa con autonoma progettualità, offrendo contributi originali e diversi e mostrando come politica e linguaggio, ordine sociale e ordine simbolico si colleghino e si corrispondano. I primi anni 70 avevano già visto, in Italia, da parte di Carla Lonzi una anticipata teorizzazione della differenza sessuale.[...] Indicando l'uguaglianza come un principio giuridico imprescindibile e la differenza come un principio esistenziale, finiva col trovare nell'uguaglianza il modello della sopraffazione legalizzata, dell'"unidimensionale" e, infine, denunciava che l'uguaglianza tra i sessi era la veste mascherata con cui si sanciva l'inferiorità della donna. Come è evidente, si tratta di tematiche che affrontano nodali problemi politici, e questi vengono dibattuti nel movimento delle donne che, tra il 1966 e il 1986, pone le basi del pensiero della differenza sessuale.[...] Il racconto delle esperienze che porteranno a concettualizzare la teoria della differenza sessuale sarà stilato dalla "Libreria delle donne di Milano" (1987) nel volume redatto, ma non firmato, dalle sue due maggiori esponenti: Luisa Muraro e Lia Cigarini. Anche in Francia la filosofia della differenza sessuale nasce all'inizio degli anni 70: è il gruppo "Psychanalyse et Politique" guidato da Antoinette Fouque, ma diviso al suo interno in maniera conflittuale. Una pluralità di prospettive, frammenta il femminismo

francese che ha approcci differenziati: dal marxismo al maoismo, dall'esistenzialismo alla psicanalisi, all'attenzione verso il simbolico di derivazione lacaniana. [...] Nel panorama italiano, il problema che la F.d.D.S. intendeva chiarire era soprattutto quello della libertà femminile: Lia Cigarini, in un significativo articolo intitolato *Sopra la legge* (1992) indicava come fuorviante l'impegno verso nuove leggi e nuovi diritti favorevoli alle donne, perché non teso al riconoscimento della libertà femminile, che si esprimerebbe meglio nei vuoti legislativi e quando le leggi sono meno rigide e vincolanti, ma fedeli ai principi costituzionali. Al contrario, le leggi intese come strumenti efficaci per liberare energie e garantire anche gli spazi di incertezza venivano due anni dopo rivendicate da Irigaray (1994) come definizione positiva di diritti e come rafforzamento dell'identità civile e quindi del senso della cittadinanza femminile. Muovendo da queste premesse, la F.d.D.S. permette anche una critica delle concezioni falsamente egualitarie. In America, Iris Marion Young pur condividendo le critiche mosse dai comunitaristi agli ideali della società democratico-liberale, mostra come l'ideale comunitarista, rientrando nella logica dell'identità, esprima un desiderio di fusione tra i soggetti che funziona in modo da escludere coloro che nel gruppo non si identificano. Propone, quindi, una distinzione tra autonomia e attribuzione di potere, come concreta possibilità di uno stare insieme tra estranei aperti alla differenza. Consapevole che si tratta di un ideale che non può essere tradotto così com'è nella realtà, ritiene che il mutamento sociale nasce dalla politica, non dalla filosofia (I. M. Young 1990, p. 320). Reputa, tuttavia che gli ideali costituiscano un passo decisivo verso una politica della libertà, perché spiazzano la certezza in ciò che è dato ed considerato necessario, per aprire verso altre prospettive, da cui criticare il dato e immaginare altre possibilità. Al contrario, Martha Nussbaum (2001, 2002) cerca di coniugare la forza universalistica dei diritti nella prospettiva di una garanzia della dignità della persona che ricompona le differenze nella fruizione di beni servizi, tutele e, soprattutto, sviluppo delle capacità. In Italia, invece, Maria Luisa Boccia ha mostrato come l'ideale illuministico dell'uguaglianza sia impermeabile alle differenze e quindi non sia più in grado di fornire mediazioni efficaci tra l'universalismo delle forme e il pluralismo dei soggetti, da ciò il paradosso di una cittadinanza compiuta, eppure incapace di generare libertà e uguaglianza per le donne (Boccia 2002). [...] Per le teoriche italiane della filosofia della differenza, invece, si tratta di un sapere che non genera differenziazioni, perché non qualificandosi come un oggetto del pensiero o del diritto o della religione o della politica, si pone, piuttosto, come una questione di metodo in grado di superare le contrapposizioni. È, infatti, un pensiero mosso dal paradosso di riuscire a rappresentare ciò che è condizione del rappresentare e per questo accoglie e non rifiuta l'enigma di un linguaggio inteso come estraneità al linguaggio stesso, eppure capace di dire e di rappresentarsi in figure (A. Cavarero 1995), oppure opta per una "lingua materna" che è parola e corpo e vuole scoprire quanta intelligenza e sapere possa venire dal nostro essere corpo (L. Muraro 1991), è un pensiero che agisce come libertà anche se non si lascia ordinare in un diritto o in una serie di diritti (Dominijanni 2001). Luisa Muraro, ancora il pensiero della differenza sessuale al linguaggio metonimico, che non opera per selezioni e generalizzazioni, ma si sviluppa attraverso un gioco di combinazioni tra dati che prendono senso al momento, o non ne prendono affatto e lasciano una visibile lacuna. "I corpi, le cose, le esperienze, non più confinati in una cieca letteralità, producono autonomamente un senso del proprio esserci, il cui accostamento al significato che li rappresenta nell'ordine simbolico ha effetti sorprendenti" (1998, II ed. p. 114). Accade così che la differenza sessuale più che precostituite teorie metta in scena "solo" risonanze, caricature, incrinature, o le deviazioni dell'ironia (M. Forcina, 1995). Muraro mostra come il sapere della differenza sessuale renda evidenti i suoi frutti nell'intreccio tra ordine simbolico, ordine linguistico e ordine sociale, senza scadere nella semplice contrapposizione o nel travestimento. Lacan aveva affermato che "l'ordine simbolico determina i soggetti nei loro atti, nel loro destino e nei loro rifiuti, nei loro accecamenti, nei loro successi e nella loro sorte, nonostante i doni innati e le acquisizioni sociali, senza riguardo al carattere e al sesso e volente o nolente, tutto ciò che attiene al dato psicologico seguirà come armi e bagagli il treno del significante". Muraro affida invece alla differenza sessuale e al femminile la possibilità di costruire un

nel contesto francese. Ogni espressione nella misura in cui è femminista, parte dall'ipotesi del carattere trasformabile dei rapporti tra i sessi e delle loro definizioni. La questione sarà allora di sapere se, in quale misura e in quali termini, una forma di differenza sessuale è abolita o mantenuta in un mondo comune egualitario dove può costituire un fattore di ridefinizione.

alternativo ordine simbolico dove comunque sia la concreta possibilità, all'interno del linguaggio, dell'emergere di un discorso come vero. A differenza di Lacan, Muraro non si affida all'inconscio, costruisce la sua analisi sui soggetti reali e carnali, la madre, le donne, le loro relazioni. I soggetti ritornano così ad essere realmente presenti, in una struttura che già c'è, e alla quale cominciano a dare un altro riconoscimento simbolico, che non è più quello del padre e del patriarcato e nemmeno, specularmene, il suo rovescio, ma dove c'è ancora la possibilità di salvare la letteralità di un'esperienza, generalmente sommersa dalla massa delle interpretazioni tradizionali. Si tratta proprio di una *pratica politica*, come recita il sottotitolo di "via Dogana", la più interessante rivista del pensiero della differenza sessuale, il cui primo numero risale al 1991. Ma una pratica politica che si racconta diventa teoria e, quindi, filosofia; tuttavia non è più quella dei filosofi tradizionali, bensì quella della differenza sessuale, che con la semplicità e concretezza di "parole non consumate" (C. Zamboni, 2001) ancora può servirci per orientarci nel mondo e per superare il conformismo sociale, l'imitazione di modelli consolidati e tutti gli altri destini prescritti, lasciando posto alla libera espressione e costruzione di noi. Si tratta, dunque, di un pensiero non settario, ma armonico, che può contribuire all'incontro di culture e paradigmi diversi (A. Ales Bello e F. Brezzi, 2001). In conclusione si può affermare che la distanza con cui la F.d.D.S. si pone rispetto ai paradigmi del discorso dominante e ai progetti di partecipazione e di condivisione della gestione della società, delle sue scelte, delle sue regole e dei suoi contenuti, senza mai essere aristocratico rifiuto, sottolinea piuttosto la ricerca e l'espressione dell'autonomia e del senso libero della libertà femminile." M. Forcina, *Differenza sessuale- Filosofia della-*, Enciclopedia Filosofica Bompiani, 2006.

Femminismo materialista

In Francia, sostiene Collin, le femministe tendono a propendere verso la versione universalista²³⁶ alla quale è indebitamente ridotta la lettura di de Beauvoir.

²³⁶ Rinvio ai testi di: C. Delphy, *L'ennemi principal. 1. Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 1998 e *L'ennemi principal. 2. Penser le genre*, Paris, Syllepse, 1998 ; C. Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Coté-femmes, 1992 ; N.C Mathieu, *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Coté-femmes, 1991 ; M. Wittig, *La pensée straight*, Paris, Edition Balland, 2001. Delphy, una delle fondatrici della corrente universalista, del cosiddetto femminismo materialista in un'intervista del 2004 alla domanda su come è passata dalla concezione delle donne come classe all'approccio in termini di genere così risponde : «D'abord je voulais mener un travail intellectuel collectif pour fournir une base théorique à la lutte non mixte, à partir de l'idée que les femmes forment une classe et qu'il existe dans le cadre du patriarcat une exploitation et un antagonisme structurels. [...] Au départ, je faisais référence à la théorie marxiste, fondée sur la matérialité de la production. Je pense que je l'ai étendue, en cohérence d'ailleurs avec ce que les marxistes et Marx lui-même disent des moyens de production : elle ne comprend pas simplement les techniques mais aussi les rapports de production, lesquels sont aussi matériels que le reste. Aujourd'hui, j'entends par matérialisme une démarche qui se fonde sur les rapports sociaux. [...] Je pense qu'il n'y a pas fondamentalement de différence entre la conception des femmes comme classe et l'approche en termes de genre. Ce que je cherchais, c'était déjà le genre, c'est-à-dire le sexe social. Dire les femmes sont une classe, c'était dire les femmes sont un genre en fondant cette dichotomie du genre sur l'exploitation économique. Je pense toujours que les femmes sont une classe, mais le terme de classe, avec son accent sur l'exploitation économique, ne rend pas compte de toutes les dimensions de la division de genre. [...] J'inverse la série sexe anatomique/division du travail/domination : c'est l'oppression qui crée le genre. La hiérarchie de la division du travail est antérieure, d'un point de vue logique, à la division technique du travail. C'est elle qui la génère et qui crée les rôles sexuels, ce qu'on appelle le genre, et le genre à son tour génère le sexe anatomique en transformant en distinction socialement pertinent une différence anatomique en elle-même dépourvue d'implications sociales. Les positions sociales respectives de femmes et des hommes ne sont pas construites sur la catégorie apparemment naturelle du sexe. Au contraire, le sexe devient un fait pertinent, une catégorie de la perception, à partir du genre, c'est-à-dire de la division de l'humanité en deux groupes antagonistes dont l'un opprime l'autre : les hommes et les femmes. Aujourd'hui, ce que j'appelle matérialisme pourrait aussi s'appeler constructivisme social. Il s'agit d'une démarche antinaturaliste qui affirme la primauté des rapports sociaux.» C. Delphy, «Fonder en théorie qu'il n'y a pas hiérarchie des dominations et des luttes», in *Pensées Critiques. Dix itinéraires de la revue Mouvements. 1998-2008*, Paris, La Découverte, 2009, pp. 133-137.

E ancora in una nota di *Penser le genre* scrive: «Le terme oppression est important: son utilisation dans les années soixante-dix avait valeur de symbole, et la société de l'époque, en réagissant violemment contre le mouvement féministe, la très bien compris. Il ne s'agissait plus d'améliorer la condition des femmes dans le cadre d'un programme social au sens des politiques, c'est-à-dire non-politique. Il s'agissait de la rébellion d'un groupe sociale. Le patriarcat est un mot qui désigne le système d'oppression des femmes ; son sens est à la fois analytique : il s'agit d'un système, et non d'une série de hasards malchanceux, et synthétique : il s'agit d'un système politique, comme le suffixe «arcat» (pouvoir, comme dans archie, monarchie, oligarchie) le montre. Le genre est le système de division hiérarchique de l'humanité en deux moitiés inégales. Dans mon acception, la hiérarchie est un trait de ce système aussi important que la division, et c'est pourquoi il peut-être utilisé comme synonyme de patriarcat. [...] Patriarcat doit être maintenu, comme un façon d'insister sur l'aspect politique, tandis que «genre» met plus l'accent sur le caractère de construction sociale de ce système. Patriarcat possède, en tant que terme, un caractère globale et ferme, tandis que genre dénote un processus, qui se déroule à tous les niveaux,

In Italia, al contrario, si propende per la corrente differenzialista – il pensiero della differenza sessuale – che accentua il carattere positivo della differenza, il ruolo sovversivo e alternativo del femminile e l'importanza della maternità nella trasformazione del mondo comune²³⁷.

Come comprendere questo scarto si chiede Collin? Diversi fattori possono chiarirlo, al di là dell'infelice peripezia che provoca, in Francia, prematuramente una frattura fattuale e ideologica nel movimento: il deposito giuridico che mira all'annessione del nome di "movimento di liberazione delle donne" da un gruppo la cui posizione è differenzialista.

Tra i fattori più teorici figura, sostiene Collin, il dibattito del femminismo francese con il marxismo. Se si pensano i fenomeni di dominazione sessuata secondo lo schema marxista, il superamento di un gruppo dato corrisponde alla sua soppressione come gruppo, così come la liberazione del proletariato è la sua soppressione come proletariato e nello stesso tempo la soppressione del capitalismo.

Nello stesso modo la liberazione delle donne, analizza Collin, sarebbe la soppressione della distinzione tra uomini e donne. L'idea di valori propri al femminile è messa al bando nella misura in cui è nel nome di un tale "specificità" delle donne che sono state confinate in un ruolo subalterno.

Più profondamente, però, per Collin, l'universalismo rileva della tradizione politica francese, del suo attaccamento alla filosofia dei Lumi come pensiero della Ragione incarnata nei suoi individui e cittadini supposti neutri. Le particolarità sono state rigettate nelle tenebre del privato e l'universale è stato messo in atto dalla rivoluzione e dall'instaurazione definitiva della Repubblica.

È sufficiente, sostiene Collin, che coloro che non ne hanno avuto accesso ne siano integrati, ma il suo principio non può essere rimesso in causa. Si trova in questa tradizione una rinascita implicita della "fine della storia" formulata da Hegel.

macro et micro, de la société, qu'on trouve à l'oeuvre aussi bien dans les institutions les plus durables» C. Delphy, *L'ennemi principal. 2 Penser le genre*, Paris, Syllepse, 2001, nota 14, p. 52.

²³⁷ Cfr. L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 2006; e rimando ai testi di Diotima.

In una tale ipotesi, la liberazione delle donne consisterebbe, in effetti, non nell'invenzione di un altro mondo ma nella loro piena integrazione a quello che è attualmente dominato dagli uomini. Tale teoria, ricostruisce Collin, si appoggia sul carattere universale e universalmente condiviso della Ragione umana. La differenza dei sessi non è un fatto di natura, ma una costruzione per cui un gruppo sessuato scarta l'altro, attraverso delle strategie teoriche e pratiche e lo proietta nella naturalità. In tale prospettiva, la scomparsa della dominazione socio-storica di un sesso sull'altro renderebbe non pertinente o puramente accidentale la differenza dei sessi. Non ci sono donne o uomini, ma esseri umani. Non c'è che l'Uno e ciò che era posto come altro ritorna all'Uno, essendo l'obiettivo la realizzazione dell'uguaglianza. Il femminile non è che la maschera dell'esclusione. La pretesa specificità sessuata che non mai specificato che le donne, essendo gli uomini assimilati alla generalità può essere presa in conto in un primo tempo come prodotto storico, ma nella prospettiva del suo superamento. Il primo atto allora, analizza Collin, della produzione teorica delle femministe universaliste o materialiste è la definizione delle donne come casta, come una classe; il secondo è la caratterizzazione della dominazione maschile come esercizio di una violenza materiale: lo sfruttamento materiale del corpo delle donne. Tale dominazione fa sistema, costituisce il fondamento del patriarcato.

Le femministe di tale corrente, nota Collin, pur problematicizzando, storicizzando ed esplicitando la "costruzione sociale del sesso", il fatto che il sesso è sempre un genere, parola adattata dall'inglese *gender*, o che "l'anatomia è politica", per riprendere i termini di Nicole-Claude Mathieu, non si pronunciano su ciò che sarebbe un sesso liberato da questa politica, nella misura in cui il loro lavoro consiste nel fare apparire il dispositivo attraverso la storia o le culture.

La posizione universalista riposa sull'affermazione secondo la quale, tutti gli esseri umani sono degli individui allo stesso titolo, indipendentemente dalle differenze secondarie che riguardano i tratti fisici, la razza, il sesso, la lingua. La differenza che caratterizza uomini e donne risulta dunque come tale insignificante: la sua importanza determinante e socialmente strutturante è un effetto dei rapporti di potere: "On ne nait pas femme, on le devient" (de Beauvoir, 1949) e lo si diviene a partire dalla dominazione esercitata dagli uomini sulle donne, qualsiasi siano le origini o le forme di questa dominazione e le cause che l'hanno resa possibile. Non ci sono dunque dei sessi, ma "classi dei sessi" destinate a scomparire. Le universaliste, che si vogliono eredi dirette di Simone de Beauvoir, rivendicandone la filiazione, hanno la tendenza a

radicalizzare la sua posizione, contestando non solamente la validità della costruzione sociale dei sessi o del genere, ma la realtà stessa del sesso.

Le donne costituiscono una classe analoga alla classe operaia e che è destinata a scomparire con la fine della dominazione. Al di là di questo rapporto, la sessuazione non ha pertinenza alcuna. Non solamente l'anatomia non è il destino, ma l'anatomia non è più la condizione a partire dalla quale si esercita la libertà. Da qui la tentazione a procedere alla denegazione di ogni realtà naturale considerata come indiscernibile dalla sua messa in forma culturale²³⁸.

La loro scomparsa permetterà una indifferenziazione sessuale all'interno della categoria centrale di essere umano.

“Vogliamo l'accesso al neutro, al generale”, ogni attributo fondato sulla differenza dei sessi è una prigione imposta dai rapporti di dominazione:

Féministes, nous devons montrer le caractère historique, social, donc arbitraire et réversible, de la hiérarchie des sexes, et qu'il n'y a de «femmes» que pour autant qu'un rapport de force inégalitaire fait de l'oppression et de l'exploitation d'un groupe sociale la condition du pouvoir de l'autre²³⁹.

²³⁸ “Si le corps n'est qu'un texte écrit par la culture, que reste-t-il de lui une fois que le langage culturel est «déconstruit»? Que dire, dans ce contexte, de la différence des sexes? S'agit-il, là encore, d'un pur produit culturel, ou renvoie-t-elle à une réalité qui, avant d'être construite, existe et se donne à voir comme une donnée dont on ne peut faire l'économie? Le problème du constructivisme est selon nous lié à sa tendance à ignorer, ou à nier, l'importance du monde phénoménal. Car, si les représentations culturelles du corps sont inscrites dans une histoire, il y a aussi le vécu de l'incarnation dont on ne peut rendre compte qu'en comprenant le corps comme expression d'une expérience subjective. [...] Peut-on réduire la différence des sexes à une différence des rôles sociaux? Peut-on, au contraire, fonder cette différence uniquement sur des critères biologiques? En réalité, pour que les rôles masculin et féminin soient uniquement le résultat d'une construction, il faudrait qu'ils soient déliées de toute référence anatomique, jusqu'à l'effacement de la «réalité» du corps. Au contraire, faire des rôles sexuels une simple conséquence biochimique de la différence anatomique, signifierait escamoter complètement la complexité du vécu individuel, et se référer au corps comme à une «donnée naturelle», voir une «essence immuable». Dans la langue française, le mot sexe désigne traditionnellement non seulement l'identité biologique (celle qui fait qu'on soit reconnu comme étant un mâle ou une femelle), mais aussi l'identité sociale (c'est-à-dire l'ensemble des traits de personnalité qui font qu'on soit identifié comme un homme ou comme une femme) alors qu'en anglais il y a deux termes différents, le genre et le sexe. Le premier désigne l'ensemble de règles implicites ou explicites qui régissent les relations entre les hommes et les femmes; le mot sexe, en revanche, qualifie les caractéristiques biologiques censées distinguer les femelles et les mâles» M. Marzano, «Que est-t-il de la différence des sexes?», in *Controverses. L'utopie identitaire. Sexes et genres*, Paris, éd de l'Eclat, n. 8, mai 2008, p. 13

²³⁹ Editoriale del primo numero di *Questions Féministes*, 1977, p. 19

L'uguaglianza è qui allora intesa come identità. Non si tratta solamente di chiedere gli stessi diritti per gli uomini e le donne, ma di dissolvere le categorie di uomini e donne come la rivoluzione marxista voleva fare con le categorie di capitalisti e proletari. Si tratta di pensare ogni uomo, ogni essere umano come un soggetto autonomo uguale agli altri soggetti. Ogni affermazione di specificità fa risorgere in effetti lo spettro della complementarità e rischia di provocare sempre più la gerarchizzazione. La specificità delle donne è una produzione sociale destinata a giustificare la loro subordinazione. E l'istituzionalizzazione dell'eterosessualità va altresì problematizzata come costrizione, imposizione sociale. La denuncia dell'eterosessualità come una norma teorica, analizza Collin, non è solamente una questione teorica, ma comporta una rottura con ogni pratica legata al sistema eterosessuale. Tale prospettiva fonda il lesbianismo come tattica. Dalla messa in evidenza, continua Collin, dell'eterosessualità come una norma sociale, si passa alla denuncia dell'eterosessualità come sottomissione all'oppressore in un appello alla lotta contro gli uomini. La critica di tale imposizione dell'eterosessualità passa per Monique Wittig, una delle teoriche del femminismo materialista, attraverso una critica delle categorie del pensiero e, in particolare, di quelle dello strutturalismo. La lotta contro quello che lei chiama *la pensée straight* passa non solamente attraverso la trasformazione dei rapporti economici, ma attraverso una trasformazione politica del linguaggio²⁴⁰.

La dominazione maschile si caratterizza fondamentalmente attraverso l'esercizio di una violenza materiale: lo sfruttamento materiale del corpo delle donne. Lo sfruttamento economico della sessualità e della riproduzione fonda lo sfruttamento delle donne come la prima forma di sfruttamento economico. L'analisi delle istituzioni patriarcali

²⁴⁰ "Le concept de "différence des sexes" par exemple constitue ontologiquement les femmes en autres différents. Les hommes eux ne sont pas différents. (Les blancs non plus d'ailleurs ni les maîtres mais les noirs et les esclaves aussi) Or pour nous il n'y a pas d'être femme ou d'être-homme. "Homme" et "Femme" sont des concepts d'opposition, des concepts politiques. Et dialectiquement la copule qui les réunit est en même temps celle qui les abolit, c'est la lutte de classe entre hommes et femmes qui abolira les hommes et les femmes. Et la différence a pour fonction de masquer les conflits d'intérêt à tous les niveaux idéologiquement compris. C'est bien dire que nous il ne peut plus y avoir de femmes, ni d'hommes, qu'en tant que classes et qu'en tant que catégories de pensées et de langage, ils doivent disparaître politiquement, économiquement, idéologiquement. Si nous lesbiennes, homosexuelles nous continuons à nous concevoir des femmes, des hommes, nous contribuons au maintien de l'hétérosexualité. [...] Car il y a un autre ordre de matérialité qui est celui du langage et qui est travaillé par des concepts stratégiques. Il y a un autre champ politique où tout ce qui touche au langage, à la science et à la pensée renvoie à la personne en tant que subjectivité. Et nous ne pouvons plus le laisser au pouvoir de la pensée straight ou pensée de la domination". M. Wittig, *La Pensée straight*, op.cit., pp 72-73

chiarisce i fondamenti della differenza tra i sessi. Il matrimonio istituzionalizza lo scambio delle donne, impone la complementarità dei sessi attraverso la divisione del lavoro tra i sessi che istituisce. Tale punto di vista apre altresì una critica radicale dell'eterosessualità come istituzione. Il sistema eterosessuale permette il controllo delle donne al fine di assicurare la riproduzione e il lavoro. Per le femministe universaliste o materialiste insistere sui valori potenzialmente positivi della differenza dei sessi significa promuovere una metafisica dei sessi al posto di rapportare questa differenza alle condizioni materiali della dominazione maschile.

Da questo punto di vista, i caratteri sessuali propri alle donne e agli uomini e i loro ruoli dissimmetrici nella generazione non hanno degli effetti sociali, politici o simbolici. Al centro dell'analisi dello sfruttamento economico delle donne si trovano, sostiene Collin, nello stesso tempo, poste la questione delle relazioni specifiche delle donne alla produzione e alla riproduzione e quella dell'articolazione del sistema patriarcale e del sistema capitalistico. In Francia, analizza Collin, è il contributo di Delphy ad essere determinante nella definizione della produzione domestica come fondamento del sistema patriarcale e della definizione delle donne come classe.

E altresì, nota Collin, le femministe materialiste parlano di rapporti sociali di sesso per la prima volta così come la dimensione che designa il genere è pensata in Francia prima che il termine sia adottato. Nel 1949, ne *Il Secondo Sesso* De Beauvoir scrive la frase celebre "on ne nait pas femme, on le devient", detto altrimenti, il sesso non è un dato naturale, determinabile alla nascita, ma è costruito con l'educazione, essa stessa intrappolata nei codici sociali in vigore. È questo il genere, anche se la parola, in quanto tale, non sarà usata che nel 1968 da Robert Stoller, psichiatra americano, che lavora sull'intersessualità.

Si differenzierà allora il sesso biologico dal sesso sociale, detto altrimenti genere²⁴¹. Il sesso designa allora tre cose: il sesso biologico, che ci è stato assegnato alla nascita, sesso maschile o femminile; il genere, provvisoriamente definito come gli attributi del femminile e del maschile che la società e l'educazione differenziata degli individui producono e riproducono e la sessualità, vale a dire il fatto di avere una sessualità. Nel corso degli anni Sessanta e Settanta, ricostruisce Collin, storiche, antropologhe, sociologhe lavorano sulle differenze tra i sessi e l'apprendimento dei ruoli sessuati. Tale apprendimento richiede, nota Collin, un'educazione costante, fatta di attitudini e di

²⁴¹ Cfr. E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, Paris, Puf, 2008. Per un'analisi dettagliata della *storicità del sesso e dell'archeologia del genere*; J. W. Scott, *De L'utilité du genre*, Paris, Fayard, 2012

comportamenti sociali conformi al sesso biologico e tali ruoli sessuati sono attraversati da stereotipi sulla mascolinità e la femminilità. Ispirandosi a tali ricerche, le femministe materialiste, analizza Collin, hanno mostrato che il genere è socialmente e culturalmente costruito in un rapporto di dominazione degli uomini sulle donne. È tale gerarchia che provoca la divisione sociale dei ruoli sessuati.

Se tale divisione non esistesse, ciò che si chiama il sesso non sarebbe percepito come così importante, ma come una differenza fisica fra le altre.

Se i rapporti sociali dei sessi comportano delle variabili, continua Collin, comportano altresì un invariante: la dominazione. Per sottolineare tale carattere, nello stesso tempo, sistematico e onnipresente della dominazione maschile, le femministe materialiste hanno riformulato il concetto di patriarcato. Ricordiamo che Delphy nel *Dictionnaire critique du féminisme* scrive che il patriarcato è una parola molto antica che però ha mutato di senso. Esso designa una formazione sociale dove gli uomini detengono il potere o ancora, è il potere degli uomini. È così quasi un sinonimo della dominazione maschile o dell'oppressione delle donne. Dunque, per Delphy, nel movimento femminista militante è adottato come il termine che designa l'insieme del sistema da combattere. Un sistema e non delle relazioni individuali.

Collin ritraccia, problematizza e questiona allora la genealogia del termine patriarcato²⁴² riattraversando anche l'utilizzo che di tale concetto fanno le femministe

²⁴² “La question du patriarcat est posée dans deux contextes théoriques et historiques successifs de la pensée occidentale. Le premier est celui de la démocratie, grecque d’abord, moderne ensuite, que sépare la parenthèse des siècles. Le second est celui du féminisme qui prend son essor dans le dernier tiers du XX siècle et qui traque dans la démocratie ce qu’elle avait conservé du patriarcat dans le patriarcat, à savoir l’assujettissement des femmes. [...] La révolution française de 1789 prétend ainsi substituer le patriarcat au patriarcat tout en maintenant ce patriarcat sous condition de classe et de sexe. La persistance du patriarcat dans la démocratie concerne ce qu’elle retient essentiellement de la société d’ancien régime dans l’organisation du rapport entre les sexes. La notion de patriarcat, étymologiquement le pouvoir du père, caractérise en effet l’organisation familiale et politique, en tant qu’elle est soumise au pouvoir du père ou de son substitut, chef ou roi. Elle concerne par l’extension l’ensemble des formes de la domination d’un sexe par l’autre. Comme le montre Carole Pateman dans *The Sexual Contract* cette notion recouvre au moins deux registres: d’un part l’organisation de la famille où s’exprime au sens propre la domination du père, d’autre part la structure plus générale des rapports de pouvoir qui commande les différents strates de l’organisation politique et sociale. [...] La démocratie est en réalité une révolution des frères contre le père, et une substitution du pouvoir des premiers au pouvoir du second. [...] Cet patriarcat rest sous condition: condition de classe d’une part – par le suffrage censitaire –, condition de sexe d’autre part, par l’exclusion des femmes au droit de vote plus généralement des rouages du pouvoir jusqu’au XX siècle. [...] La fondation de la démocratie reconduit donc le geste patriarcal de l’exclusion des femmes: le *demos* est exclusivement masculin. La société des frères n’inclut pas les sœurs. Si l’on se tient au seul critère électoral, la substitution même du suffrage dit universel au suffrage dit censitaire désigne une universalité qui exclut les femmes. Le patriarcat traditionnel s’est transformé il

materialiste. Esse allora, sostiene Collin, denunciano che ogni attributo fondato sulla differenza dei sessi è imposto dai rapporti di dominazione. La dominazione maschile si caratterizza, come abbiamo detto, fondamentalmente per l'esercizio di una violenza materiale, quella dello sfruttamento materiale del corpo delle donne. L'analisi delle istituzioni patriarcali chiarisce allora i fondamenti della differenza dei sessi: il

y a bien longtemps en un patriarcat moderne organisé par les frères. [...] La dimension de contrainte qu'exerce l'organisation familiale qualifiée de patriarcale et qui instrumentalise la puissance maternelle est dénoncée par Marx, Engels et confrontée à celle que l'organisation sociale capitaliste exerce sur le prolétariat: l'exploitation et l'appropriation du travail de l'autre. Elle n'a pas été abolie mais reconduite par l'avènement de la démocratie qui substitue ou articule plutôt à la société des pères une société des frères. La famille apparaissant comme le fondement des rapports de pouvoir, c'est non pas la modification de sa structure mais plus radicalement sa dissolution que prétend dès lors de réaliser le communisme, opérant cependant dans les faits un transfert du pouvoir paternel au pouvoir de l'Etat, le quel rest essentiellement masculin. [...] "L'ennemi principal" est la famille qui cautionne et plus radicalement même institue la division des sexes qui ratifie l'organisation de l'Etat. Le patriarcat n'est pas une modalité des rapports entre les sexes ou la domination d'un sexe par l'autre, mais plus fondamentalement encore, l'instance qui les institue et les oppose. Le patriarcat est sans doute un des concepts les plus importants du féminisme et la mise en question du patriarcat entraîne la distinction même de femme et homme. La diisymétrie des rôles sexués dans la génération a en effet servi de prétexte à leur distinction et à leur articulation en termes de pouvoir appropriant une puissance féminine irrecevable. [...] Si le patriarcat est un concept clé qui structure ou du moins ponctue la critique de l'organisation sociale développée par la pensée féministe (N.C Mathieu, C. Delphy, P. Tabet), ce terme est peu à peu relayé par celui de phallocratie, puis de domination masculine (Bordieu). [...] Il apparaît en effet que la "domination masculine" se manifeste comme une structure à articulations multiples – familiales, sociales, sexuelles, symboliques, économiques – nécessitant des initiatives ponctuelles spécifiques plutôt qu'elle ne dépend d'une cause unique identifiable à la forme de la famille. Elle excède sa modalité patriarcale. La transformation et la diversification de la structure familiale ne suffisent en effet pas à renverser la structure socio-politique des rapports de la domination entre les sexes. C'est ce donc atteste depuis des débuts la complexité du mouvement féministe dans ses avancées tant théoriques que politiques procédant par mouvements exploitatoires plutôt que par l'application d'un système. Si le terme de patriarcat est encore utilisé de manière critique ce n'est cependant plus en son sens originel spécifique, mais dans la mesure où il désigne plus généralement "le pouvoir des hommes" ainsi que le souligne Delphy, qui y a recouru dans le premier moment de sa théorisation. Le terme se raréfie ou disparaît peu à peu du discours féministe dans le développement non seulement de la pratique politique mais de la recherche telle qu'elle se concrétise dans les études de genre, ainsi que dans l'analyse philosophique et politique générale. La "domination masculine" ne dément pas mais excède la transformation des formes familiales traditionnelles identifiées sous le terme de patriarcat: l'analyse structurelle se substitue à l'analyse causale sans méconnaître ni pouvoir sous-estimer cependant l'importance de la dissymétrie persistante des sexes dans le processus de la génération. [...] La notion de patriarcat ne suffit sans doute pas à couvrir l'ensemble des pratiques discriminatoires qui affectent les rapports entre les sexes, mais elle en reste sinon la cause, du moins un vecteur majeur. Si le terme de patriarcat semble désigner une époque révolue de l'organisation sociale visant à endiguer la puissance maternelle des femmes, il n'est cependant pas caduc." F. Collin, "Patriarcat", in *Dictionnaire de la violence*, sous la direction de M. Marzano, Paris, Puf, 2011, pp. 997-999

matrimonio, istituzionalizzazione dello scambio delle donne, impone la complementarità dei sessi attraverso la divisione del lavoro tra i sessi.

Ciò che è importante sottolineare è che, per le femministe universaliste, eredi del materialismo storico, l'eterosessualità costituisce un sistema politico di oppressione che istituisce dei gruppi pretesi naturali. È l'oppressione che crea il sesso e non l'inverso, l'inverso equivarrebbe ad affermare che è il sesso che crea l'oppressione o di dire che la causa, l'origine dell'oppressione deve essere trovata nel sesso stesso, in una divisione naturale dei sessi che preesisterebbe – o esisterebbe al di fuori – alla società. È dunque l'idea della naturalità delle categorie di sesso, analizza Collin, che permette di naturalizzare un sistema politico: l'eterosessualità.

Non si può comprendere l'analogie tra *servage*, *esclavage* et *sexage* (termine elaborato da C. Guillaumin) se non analizzando l'oppressione delle donne non solamente come uno sfruttamento della forza lavoro, ma come un'appropriazione dell'intero corpo: appropriazione dell'intero corpo da parte non di un solo uomo, ma di tutti gli uomini, intesi come classe dominante.

L'oppressione delle donne allora per le femministe materialiste, analizza Collin, si caratterizza principalmente attraverso l'appropriazione sessuale collettiva o individuale. Tale appropriazione avviene non solamente attraverso le forme legali della coniugalità, di cui il matrimonio è la forma storica, ma anche attraverso le regole morali della coniugalità. Queste ultime valorizzano un certo *ethos* femminile nel rapporto amoroso e/o sessuale. L'appropriazione delle donne consiste allora, continua Collin, per le femministe materialiste, in quest'uso sessuale individuale e/o collettivo delle donne.

Con le parole di Elsa Dorlin si potrebbe parlare di una *fenomenologia invisibile della dominazione*, dell'uso lecito, collettivo e oppressivo sulle donne, che determina movimenti, gesti, percezioni, riflessi, posture, traiettorie, emozioni.

Una delle teoriche del femminismo materialista, Wittig, di tale situazione di oppressione propone una soluzione politica: il separatismo lesbico. Come abbiamo visto, Wittig suppone che se donne e uomini non esistono come dei termini, delle essenze, isolate dal rapporto che non solamente li lega in modo antagonista, ma li costituisce, allora lasciare tale rapporto, uscire dall'eterosessualità riproduttiva obbligatoria, significa sfuggire a quest'alternativa e autocostruirsi come soggetto. Come però, Collin giustamente sottolinea, il separatismo di Wittig pone dei problemi come ad esempio il rapporto di dominazione che può esserci anche in una coppia lesbica.

Altresì il postulato secondo il quale, in una società lesbica, non ci sarebbe più oppressione di sesso, suppone che esista un luogo fuori dell'oppressione.

La scomparsa dell'oppressione di sesso non implica la scomparsa dell'oppressione *tout court*, vale a dire dei rapporti di razza, classe o anche di sessualità, se non ammettendo che possa esserci una sessualità senza potere o al di fuori del potere. Allo stesso modo che la soppressione delle classi nel pensiero marxista non rassicurava le femministe quanto alla fine del patriarcato, la soppressione dei sessi nel separatismo lesbico non regola la questione delle oppressioni che attraversano come modalità discorsive e storiche l'eterosessismo. E inoltre, per concludere, il soggetto lesbico emerge attraverso un atto di autodeterminazione che si calca sulla definizione formale, cartesiana del soggetto, quella del cogito, forma universale neutra, vuota di determinazione, che si auto-interpella e reifica l'ideale del soggetto-padrone moderno, conforme ad una certa metafisica della sostanza. La discussione iniziata dal *black féminism* attraverso la critica, la decostruzione della categoria "donne" sollevano di fatto il problema, come sottolinea Dorlin, delle categorie attraverso le quali noi pensiamo la dominazione nella molteplicità dei suoi effetti storici, ma anche le condizioni intellettuali e materiali di un tale pensiero.

Il s'agit d'élaborer un dispositif d'analyse qui saisisse les modalités par lesquelles le rapport de domination utilise le "sexe" et la "race" comme des opérateurs, comme des instruments par lesquels ce rapport se perpétue et se maintient, épuisant les résistances qui s'y opposent. D'un point de vue épistémologique, cela implique de ne pas se contenter d'élucider, de déconstruire ou de dénaturiser les catégories de la domination. [...] la question est celle *des régimes de la domination* dans l'espace conflictuel qu'ils occupent avec ce qui leur résiste. La question demeure donc, maîtrisons-nous la "technique du tumulte" qui nous permettra de fabriquer notre propre raison, notre propre cadre d'intelligibilité du monde, monde dans lequel nous serions capables d'agir autrement, que nous serions en mesure "d'édifier ensemble" dit Fanon, fort(e)s des expériences que les femmes font de la domination?²⁴³

²⁴³ E. Dorlin, "De l'usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de "race" dans les études sur le genre", in *Cahiers du Genre*, Paris, Harmattan, n. 39, 2005, p. 98

Pensiero della differenza sessuale.

Il pensiero, detto della differenza sessuale, è soprattutto legato, analizza Collin, alle donne che hanno discusso con la psicoanalisi e/o che lavorano sul linguaggio e la scrittura. Esse vanno controcorrente rispetto alla tradizione filosofica e politica nazionale e il loro successo all'estero, rispetto al sospetto di cui sono oggetto in Francia, è dovuto al fatto che qui è convenuto che l'individuo e il cittadino sono neutri, solo l'Uomo (astratto) esiste.

L'idea di una differenza sessuale irriducibile all'Uno dell'Uomo è subito accolta e sviluppata da queste pensatrici, discepole critiche di Freud, ma anche di Lacan i cui seminari attirano allora un pubblico numeroso.

Differenza sessuale indica una posizione filosofica propria del pensiero francese, in particolare del pensiero di Irigaray; differenza sessuale è già una definizione della differenza dei sessi, l'affermazione ontologica o psicologica di una differenza, il punto di partenza di una filosofia del femminile. [...] Irigaray interviene in modo totalmente radicale su entrambi i registri, metafisica e psicoanalisi : in *Speculum* affronta i testi al contrario, cominciando da Freud e terminando con Platone. Non per rovesciare l'ordine metafisico, ma per metterlo a soqquadro, per sovvertirlo. Radicale perché dove Sarah Kofman vedeva un sintomo, Luce Irigaray pensa di poter fornire una "interpretazione" della metafisica occidentale (la caverna come l'ustera di Platone, l'ustera come metafora esemplare della metafisica). Radicale, perché l'impresa filosofica di Irigaray consiste nel cercare questo altro luogo sottratto alla legge fallica²⁴⁴.

La figura più significativa di questa tendenza è Luce Irigaray, che elabora, a partire dagli anni Settanta, una riflessione che prende in carico la differenza sessuale, ma ne inverte i segni. La sua riflessione è teorica prima di essere politica. Tende a mostrare che la simbolizzazione dei dati morfologici si è fatta in una visione gerarchica. Brevemente possiamo dire che la sua critica dell'economia binaria apre l'orizzonte speculativo della differenza sessuale.

²⁴⁴ G. Fraisse, *La differenza tra i sessi*, trad. it, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. 45-67-68

L'economia binaria si riferisce infatti ad un modello interpretativo che non solo descrive la struttura del sistema patriarcale, ma segnala anche come sia facile cadere involontariamente nelle sue trappole. Ne consegue che il problema è precisamente quello di uscire dall'economia binaria, di collocarsi al di fuori. Ma c'è un fuori? Secondo Irigaray c'è, ed è proprio l'ordine fallologocentrico a rimarcare la presenza di questa zona oscura che eccede i suoi margini e non si lascia "comprendere" perchè sta fuori dal suo dominio. Il regno del *logos*, la sintassi dicotomica del concetto, registrano, infatti, l'oscura minaccia di qualcosa che è non concettualizzabile, non è rappresentabile e perciò è impadroneggiabile. C'è allora un punto cieco della rappresentazione, un vuoto nel discorso, una zona irriducibile alle forme del *logos*. E non è certo un caso che per l'immaginario filosofico essa prenda nomi femminili. Per Irigaray il sistema fallologocentrico ha dei margini minacciati, qualcosa lo eccede, sta fuori del dominio. Detto altrimenti, il sistema è caratterizzato da un interno e da un esterno.

L'interno corrisponde alla sfera dell'intelligibile dove regna l'economia binaria che mette in forma, concettualizza, rappresenta, genera i significati e li controlla. L'esterno corrisponde invece alla sfera oscura di ciò che sfugge al lavoro della significazione e tuttavia prende nomi femminili: matrice, materia, madre. Ci sono perciò anche due diverse configurazioni del femminile che appartengono a due sfere distinte. Uno è il femminile interno al sistema, ossia quello catturato dall'economia binaria che prende le ben note rappresentazioni stereotipiche e l'altro è il femminile esterno al sistema, ossia quello che sfugge alle rappresentazioni dell'economia binaria e non rientra più negli stereotipi. Per Irigaray il primo è un femminile addomesticato, il secondo è invece un femminile che non può essere addomesticabile. Si apre allora la possibilità decisiva di sfuggire alle trappole dell'economia binaria. L'operazione ovviamente non è semplice e non lo è sotto due aspetti: il primo consiste nel fatto che il parlare e il pensare avvengono comunque nella lingua data, quella del Padre; il secondo consiste nel fatto che il femminile eccedente, esterno al sistema, tende ad essere coperto e ricatturato dalle rappresentazioni del femminile addomesticato, interno al sistema. Irigaray spiega allora la logica speculare con cui il Padre genera le sue forme attraverso una mimesi della procreazione materna che va contemporaneamente a decostruirla mediante un rovesciamento speculare della mimesi stessa. Sintomaticamente, per Irigaray, la speculazione filosofica corrisponde infatti allo specchio in cui il Padre proietta le rappresentazioni della sua economia binaria, utilizzando la Madre-Materia, irrepresentabile e informe, come superficie riflettente.

“Qu’est-ce qu’une femme?” A cette question, je crois avoir déjà répondu qu’il n’était pas question de “répondre”. La question “qu’est-ce que?...” c’est la question – métaphysique – à laquelle le féminin ne se laisse pas soumettre. [...] Il n’est pas question d’un autre concept de la féminité. Prétendre que le féminin puisse se dire sous la forme d’un concept, c’est se laisser reprendre dans un système de représentations “masculin”, où les femmes se piègent dans une économie du sens, qui sert à l’auto-affection du sujet (masculin). [...] Mon désir n’est justement pas de faire une théorie de la femme, mais de ménager son lieu au féminin dans la différence sexuelle. Cette différence – masculin/féminin – a toujours fonctionné “à l’intérieur” des systèmes représentatifs, auto-représentatifs, du sujet (masculin). [...] Le féminin n’a jamais été défini que comme envers, voire revers, du masculin. Il ne s’agit donc ni de s’installer dans ce manque, ce négatif, fût-ce en le dénonçant, ni de renverser l’économie du même en faisant du féminin *l’étalon de la “différence sexuelle”*, mais d’essayer de pratiquer cette différence²⁴⁵.

È a partire da questa specificità²⁴⁶ del corpo delle donne, dal loro modo di rapportarsi al mondo e all’altro che Irigaray dispiega le forme simboliche irriducibili a quelle che sostengono gli uomini. Non è un’assimilazione al Soggetto costituito che lei propone, ma l’instaurazione di un’alternativa al pensiero maschile del Soggetto-Padrone. Proprio perché sottratta agli stereotipi dell’economia binaria, la Madre a cui Irigaray conferisce parola, consente una tematizzazione del corpo e dell’eros che sovverte l’immaginario fallologocentrico. Modellata sull’esigenza che la relazione della figlia con la madre trovi rappresentazione, emerge così una figura dell’amore che non parla la lingua del possesso, bensì quella dell’apertura.

²⁴⁵ L. Irigaray, *Ce sexe qui n’est pas un*, Paris, Minuit, 1977, pp 121-122-154

²⁴⁶ Rinvio all’articolo di N. Schor, “Cet essentialisme qui n’(en) est pas un”, in *Multitudes*, Paris, février 2004. In breve qui mi limito ad osservare come Schor non consideri Irigaray essenzialista nella misura in cui non è interessata a fornire una definizione di cosa è “la donna”, ma a individuarne la specificità. La sua questione è quella della differenza al centro della differenza. La sua scommessa è che la differenza può essere reinventata, che la falsa differenza della misoginia può essere recuperata per diventare una differenza radicalmente nuova che presenterebbe la prima minaccia storica all’egemonia del sesso maschile. Il mimetismo è il termine che Irigaray prende in prestito dalla filosofia per descrivere la sua strategia, sostiene Schor, trasformare il travestimento della donna, la sua pretesa femminilità, in strumento di riappropriazione del femminile.

(La/une) femme fait signe vers l'indéfinissable, l'inénomérable, l'informulable, l'*informalisable*. [...] La/une femme ne se re(n)ferme en un volume. [...] La/une femme ne peut se recueillir en un volume, sous peine de s'y soustraire à sa jouissance qui exige qu'elle reste ouverte sur rien qui se puisse dire mais qui ménage le non re(n)fermement de ses bords, la non suture de ses lèvres. [...] Elle reste cet extérieur à la circularité d'une pensée qui dans son télos se réapproprie la cause de son désir²⁴⁷.

La donna e il femminile designano lo spazio del non-uno, della detotalizzazione di fronte alla pretesa che definisce l'avventura della cultura occidentale, come ha mostrato Heidegger, facendo risalire questo dispositivo alle origini stesse della metafisica greca. Questo pensiero dell'alternativa femminile ai limiti del maschile, che non è che una forma di espressione dell'umano e non la sua incarnazione, porta, per Collin, ad alcune derive che consistono in un'idealizzazione del femminile, delle donne e del rapporto tra donne.

Ciò non è solamente in nome di un'altra forma di umanità che le donne sono convocate, ma in nome di una forma superiore, idealizzata dell'umanità. È almeno in questa direzione che l'opera in questione si sviluppa, sostiene Collin, invertendo piuttosto che annullando il manicheismo tradizionale: le donne diventano la salvezza del mondo.

Ed è sempre a partire dalla psicoanalisi, ma più vicina a Freud e a Melanie Klein che a Lacan, e a partire dalla linguistica, che Julia Kristeva, continua Collin, analizza la dimensione del femminile nel suo rapporto al materno.

²⁴⁷ L. Irigaray, *Speculum. De L'autre femme*, Paris, Minuit, 1974, pp. 285-296-297

Lei lo formula in *Polylogue* in termini di semiotica persistente nel simbolico, o di rapporto sempre distante alla centralità fallica²⁴⁸.

Kristeva, analizza Collin, dice ciò che è, chiarendo l'approccio dei testi di donne, aprendo una pista d'accesso alla loro lettura, non dice ciò che deve essere, o ciò che potrebbe essere. Non è articolata ad un obiettivo diretto o indiretto di trasformazione politica, ma produce piuttosto un modo di lettura che sfugge al regime delle opposizioni e potrebbe in questo senso essere collegata alla corrente "postmoderna".

La posizione differenzialista sostiene che "*il y a deux sexes*" nell'umanità: l'accesso all'uguaglianza non è l'accesso all'identità. La scomparsa della dominazione deve dare luogo a un mondo comune composito, arricchito dall'apporto dell'una e dell'altra forma sessuata dell'umanità. La dominazione maschile si è, in effetti, appropriata dell'universale. La liberazione delle donne non è il superamento di un'ingiustizia: è anche la manifestazione di una dimensione di un rapporto al mondo occultato fino ad ora.

Scrive Fouque:

Il y a deux sexes et ils sont irréductibles l'un à l'autre. Cette irréductibilité se fonde sur la dissymétrie de l'homme et de la femme quant au travail de la procréation, quant à l'expérience de la gestation, comme lieu et temps spécifiques de l'accueil de l'autre, de l'hospitalité et de la responsabilité. [...] Cette réalité a été déniée à tous les niveaux par notre civilisation, qui

²⁴⁸ "Conosco una sola teoria del linguaggio rispondente al mio teorema che la matrice della vita è per noi anche la matrice della parola. È di Julia Kristeva. [...] Al suo centro troviamo il concetto di *chora semiotica*. Chora è nome greco con più significati fra cui quello di ricettacolo. Platone lo usa come una metafora del ventre materno per designare il reale senza ordine né unità che precede l'opera di Dio. Per Kristeva la chora è il ricettacolo (ancora non si può parlare luogo né di tempo) in cui si sviluppano i processi iniziali della vita dei segni che Kristeva chiama "significanza". Occorre sapere che per lei la vita dei segni conosce due modalità fra loro eterogenee, il semiotico e il simbolico. Il simbolico si ha con l'identificazione di un soggetto e dei suoi oggetti. Il semiotico, che viene logicamente e cronologicamente prima, corrisponde, dal punto di vista genetico, alla vita pulsionale della primissima infanzia descritta da Melanie Klein, ed è costituito da funzioni elementari che legano e orientano il corpo nei confronti della madre. [...] Fra semiotico e simbolico, Kristeva ribadisce più volte, c'è discontinuità, c'è eterogeneità. Essi sono separati da una frontiera, il cosiddetto "taglio tetico" che è possibile trasgredire ma non in condizioni ordinarie. [...] Mi chiedo se alcune caratteristiche che Kristeva attribuisce alla fase tetica, ossia al momento di identificazione del soggetto, non siano le caratteristiche di un sesso, quello maschile, e di una cultura, quella patriarcale. [...] Della teoria di Kristeva, dunque, resta valida la parte in cui sottolinea l'istanza del semiotico, ossia dell'esperienza originaria di relazione con la madre. La teoria del taglio tetico va vista invece come espressione di un ordine simbolico storicamente determinato." L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 2006, pp. 43-46

fonctionne sur une affirmation totalitaire selon laquelle il n'y a que de l'un, il n'y a que de l'un sans une, il n'y a que de l'un sans l'autre.

Reconnaître cette réalité – il y a deux sexes – nous ferait passer d'une histoire homosexuée, répressive, inégalitaire et excluante, à une histoire hétérosexuée, féconde et juste, nous ferait passer de l'ordre ancien érigé par les fils, au nom du père puis du frère, à une nouvelle civilisation²⁴⁹.

Ciò che caratterizza il femminismo in quest'ottica, è la sua resistenza all'Uno, rappresentato dalla componente fallica, propria dell'universo maschile e che però struttura l'universo detto comune. Ma è utile precisare altresì che Fouque rifiuta di definirsi femminista:

“Féminisme” est une idéologie. Le socialisme aussi, mais la sociologie, non. Pour arriver à féminologie, prenez la définition de sociologie dans n'importe quel dictionnaire et, à la place de “société”, mettez “femme”: ce serait ainsi une sorte d'étude permanente des conditions, des situations où se trouvent les femmes. [...] Je propose la féminologie comme science des femmes. Il s'agit d'élaborer un champ épistémologique différent, un lieu externe à l'exclusion interne où logos et phallus enferment le sujet femme. [...] la féminologie est le logos à l'épreuve du matriciel²⁵⁰.

²⁴⁹ A. Fouque, “Il y a deux sexes”, in *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Des Femmes, 1994, p. 308. Vorrei precisare che Fouque pur iscrivendosi come Irigaray nella corrente differenzialista, ha una posizione differente rispetto alla maternità simbolica. Scrive in un'intervista: “La gestation – et non la maternité – a déclenché chez moi un mouvement de pensée autour de la différence des sexes (et non de la différence sexuelle): la procréation s'est affirmé comme l'enjeu d'une action à mener, que Mai 68 a rendue possible – une action pas seulement idéologique, mais dans l'ordre symbolique, une révolution à faire.

²⁵⁰ A. Fouque, *Qui êtes-vous, Antoinette Fouque? Entretiens avec Christophe Bourseiller*, Paris, Bourin Editeur, 2009, p. 93

E ancora:

Se réunir pour penser et agir. Oui. Mais qui? Pour quelques-unes, des femmes, et pas nécessairement des féministes. C'est à ce terme "femme" que nous étions attachées. Ni sexualité de femmes, ni mouvement féministe, mais mouvement des femmes, corps sexués, "espèce culturelle et morale", que des millénaires d'esclavage ont sous-développées. Tout "isme" nous semblait limiter d'avance nos chances de libération. Et là où l'idéologie, l'illusion, reste complice du phallocentrisme, le Féminisme asservi sans le savoir à l'une et à l'autre, nous harcelera vite de tous ses "ismes"²⁵¹.

Dunque all'interno di quello che abbiamo chiamato "pensiero della differenza" i posizionamenti sono, ovviamente, differenti. Ciò che li accumuna è il rifiuto anzitutto linguistico, epistemologico dell'Uno inteso come monismo fallico.

"Ce sexe qui n'en est pas un" (Irigaray, 1974), non è uno: al simbolico fallico si oppone un simbolico uterino polimorfo.

L'irriducibilità del femminile al maschile è rappresentata morfologicamente da un fondamento corporale che non determina un'altra specie dell'umanità, ma una variante dell'umanità fino ad ora rimossa.

Le teoriche di questa corrente, analizza Collin, pensano che questi due registri sessuati dell'umanità dovrebbero poter costituire due forme di organizzazione non più gerarchica, ma uguale e simile all'interno dello stesso mondo comune.

"*Il y a du deux*" o più precisamente "*il y a du un et du non un*". Il rischio della corrente differenzialista è, per Collin, invece quello di fissare le donne come gli uomini in una specificità, di essere e restare su un piano metafisico e non politico. La nozione di identità è problematica, nella misura in cui procede sempre da un lavoro di categorizzazione e rileva di un atto di potere. Il soggetto è sempre in eccedenza, per Collin, rispetto alle sue diverse identità e non si lascia ridurre a esse, è per tale ragione che Collin sosteneva "*Je suis une femme, mais je n'est pas une femme*".

²⁵¹ A. Fouque, "Le Mouvement des Femmes: Féminisme et/ou MLF. 1979", in *Gravidanza. Féminologie II*, Paris, Des femmes, 2007, p. 56

Ogni identità è destabilizzata da ciò che le è esterno e l'interno è qualcosa di sempre contingente. L'identità, infatti, per Collin, non può appartenere ad una persona unica, e nessuna ne ha una sola. Non vi sono identità naturali e originarie, ma ogni identità è il risultato di un processo di costituzione e anche lo stesso processo deve considerarsi come permanentemente in divenire.

Come sostiene Chantal Mouffe:

Au lieu de considérer les différentes identités comme des appartenances à une position ou comme une propriété, nous devons prendre conscience qu'elles sont ce qui est en jeu dans toute lutte de pouvoir. Je considère que cette manière anti-essentialiste de concevoir l'identité est extrêmement importante pour comprendre les luttes féministes ainsi que les autres luttes contemporaines. [...] Si la catégorie de "femme" ne correspond à aucune essence unifiée et unifiante, la question ne peut plus être d'essayer de l'exhumer. Le problème central devient: comment la "femme" est-elle construite comme catégorie à travers différents discours? Comment la différence sexuelle devient-elle distinction pertinente dans les rapports sociaux? Et comment les rapports de subordination se construisent-ils à travers une telle distinction? Le faux dilemme égalité versus différence explose totalement puisque nous n'avons plus une entité homogène, la femme, faisant face à un autre entité homogène, l'homme, mais une multiplicité de rapports sociaux dans lesquels la différence sexuelle se construit de diverses manières et où doit se représenter la lutte contre la subordination sous des formes spécifiques et différencies. [...] Une politique féministe devrait viser à subvertir tous les discours, pratiques et rapports sociaux où la catégorie "femme" se construit d'une façon qui suppose la subordination²⁵².

²⁵² C. Mouffe, "Quelques remarques au sujet d'une politique féministe", in *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, Puf, n. 30, 2001, pp. 176-177

Il post-moderno e la queer theory

Si darà qui a questa terza corrente la denominazione che gli è stata attribuita negli Stati Uniti dove ha conosciuto un successo considerevole, senza occultare tuttavia le altre.

Questa corrente viene fuori dal pensiero filosofico contemporaneo, a partire da Heidegger, attraverso le opere di Derrida, ma anche di Lyotard, di Deleuze, di Guattari, di Foucault, e in una maniera generale di tutti quelli che operano una critica della metafisica della rappresentazione, critica del presupposto di una Verità unica ed enunciabile.

Essa esprime politicamente la rivendicazione di una posizione minoritaria, minoritaria non per numero, né per il solo effetto dell'esclusione, ma minoritaria per essenza, minoritaria perché rifiuta una maggioranza che è la caricatura della Verità e la sua riduzione a Idolo. La verità è in transito, sostiene Collin, non è depositata in un Nome o in un'Immagine: essa si scrive, corre, ritorna col pensiero, si astiene.

Non è umano che colui, colei che assume questo movimento di "perpetuo differire", che accetta di non soccombere mai all'identità, colui che si perde nel movimento della scrittura, non colui che ha il culto del Libro.

Sollecitati indirettamente dal movimento femminista, i filosofi che incarnano questa tendenza la identificano alla realtà del femminile.

Si intende risuonare nelle loro proposte, con la critica del fallologocentrismo (Derrida) vale a dire di un mondo dominato dalla centralità del *logos* e del fallo, l'idea di un "divenire donna" della filosofia, di un "divenire donna" dell'umano, e dunque di un "divenire donna" degli stessi uomini. L'emergenza del femminile (piuttosto che delle donne in questo contesto) è l'attacco alla logica binaria delle opposizioni, l'emergenza di una verità di "terzo genere" che rifiuta l'alternativa dell'opposizione.

Poiché, come l'ha suggerito Derrida, è l'uomo che si ostina in un sapere dei sessi e dei loro posti assegnati, le donne sono dalla parte della dislocazione, addirittura della danza. E il divenire femminile della filosofia le segue passo a passo. Da qui il termine di post-moderno.

Tale corrente, analizza Collin, vuole rompere, in effetti, con l'ideale della modernità sapendo che quest'ultima persegue il corso inesorabile attraverso il destino mondiale della scienza e della tecnica.

La prospettiva non è quella della distruzione, impossibile, della modernità virile, ma della sua decostruzione attraverso delle strategie trasversali, marginali, sovversive che non sono dell'ordine dell'opposizione.

Il femminile, il minoritario, fa la sua strada attraverso la fissità del maschile maggioritario, è resistenza e affermazione più che difesa.

Questa via, aperta da diversi filosofi francesi, adottata e rilavorata in tutti i sensi dalle americane, si disegna nel rifiuto tanto dell'uno quanto del due. Essa è in qualche modo incarnata, sostiene Collin, in Francia da Sarah Kofman, sulla linea di Derrida e Nietzsche.

La posizione di Sarah Kofman resta tuttavia speculativa e non è trattata in un contesto di lotta femminista.

La si trova all'opera anche nel lavoro di Hélène Cixous²⁵³ sulla scrittura e nella sua propria scrittura.

²⁵³ La posizione di Cixous, sostiene Collin, risulta essere più complessa. Nasce come pensatrice della differenza, basta pensare ad un testo come *La venue à l'écriture*, in cui la scrittura è scrittura di donna, la corporeità stessa è in gioco. Ed è esattamente l'attenzione alla scrittura, come perpetuo movimento del differire che l'avvicina al pensiero di Derrida con cui scriverà tra l'altro testi come *Veli, La lingua che verrà*. Scrive attentamente Nadia Setti: "A la différence de livres comme *Speculum* de Irigaray, il ne s'agit pas pour Cixous d'entamer une contestation déguisée en dialogue avec les oeuvres de la tradition philosophique mais de frayer d'autres voies, d'aller à la découverte d'autres imaginaires donnant sur un réel où l'existence des femmes ne souffrirait plus de refoulements et captures. Écrire est le mot de passe pour opérer des transformations radicales: *écrire contre toute attente*. La polémique, plutôt des allusions, des piques, qu'un affrontement, concerne les tentatives de raidir encore une fois les femmes dans des catégories figées: il n'y a pas "une femme en générale, une femme type" mais "l'infinité richesse de leurs constitutions singulières", des sexualités et non pas une sexualité féminine. Il s'agit de libérer la sexualité de toute emprise théorique, de toute codification normalisatrice et de rendre à l'écriture la puissance transgressive et débridée qui libère les désirs. Ce qui confère force, singularité et originalité aux propositions "théoriques" de Cixous est quand même l'accent très fort mis sur le rapport entre écriture, femmes, différence sexuelle. [...] La femme donc il est question est d'emblée une constitution singulière en relation d'altérité et d'échange avec d'autres, dans une temporalité mouvante entre présent et futur. Cependant c'est le relais entre "femme" et "écriture" qui change le fonctionnement de la production symbolique, qui déplace le barrage des interdits, dénégations et forclusions. Il n'est pas question d'identifier précisément cet autre, parfois proche, parfois éloigné, tantôt masculin tantôt féminin, ce qui importe c'est le passage, la perméabilité, le travail et parfois l'angoisse que ça engendre. Mais l'angoisse est le symptôme de cette porosité qui ne se transforme pas comme chez l'homme en exclusion, intolérance, refoulement. Selon Cixous l'écriture est bien la "possibilité même du changement, l'espace d'où peut s'élancer une pensée subversive, le mouvement avant-coureur d'une transformation des structures sociales et culturelles" (Cixous, *La rire de la Méduse*, p. 42). L'écriture est investie ici d'une tâche et une responsabilité extraordinaires. Est-ce que cela implique également que les femmes qui écrivent sont porteuses de telles transformations? Pas uniquement: la notion d' "économie libidinale" permet de concevoir des croisements, des traversées, des modifications de la structure libidinale de chacun/e. si

288

In questa corrente, il femminile, qualificato come non-uno, può essere il proprio degli uomini come delle donne: il femminile è una categoria, e non il segno di uno dei due sessi, come è il caso per quelle che abbiamo chiamato differenzialiste, per le quali il femminile è il proprio delle sole donne.

È ciò che separa Irigaray dai post-moderni che verranno dopo di lei. Le posizioni si somigliano, analizza attentamente Collin, quanto alla definizione del femminile, ma non quanto alla determinazione delle donne e degli uomini. Per la prima, ci sono ancora due sessi, per quelli/e che vengono dopo, non c'è né un sesso né due, ma solamente un perpetuo movimento di differire, un'indecibilità indifferente.

Questa corrente, in alcune delle sue forme, la *queer theory*, reinterroga non solamente la posizione dei sessi, ma i rapporti sessuali, confondendo le frontiere secolarmente considerate come impermeabili tra eterosessualità e omosessualità.

Si può pensare, sostiene Collin, di ritrovare allora una versione post-moderna dell'universalità, un modo, denunciando il tutto, di poter esser tutto: uomini-donne, donne-uomini, giocando senza limitazioni sui limiti. Poiché c'è nel post-moderno un reinvestimento di tutte le forme attraverso uno scivolamento nomade²⁵⁴.

Se allora le prime due teorie si sono sviluppate nello stesso periodo, al momento dell'esplosione femminista negli anni Settanta, la teoria postmoderna, continua Collin, è stata formulata un po' più tardi. Ha avuto un impatto iniziale in Francia, ma è divenuta, di contro, un fermento fecondo di ricerche soprattutto all'estero e in particolare negli Stati Uniti dove si è qualificata come *French Feminism*²⁵⁵, e identificata a torto con l'intero femminismo francese.

l'économie masculine est dominante, d'autres formes sont en train d'évoluer, de s'écrire, de penser l'humain en différences..." N. Setti, *Passions Lectrices*, Paris, Indigo, 2010, p. 47

Alice A. Jardine, mascherando la complessità dell'opera di Cixous, qualifica i suoi scritti come post-moderni tout-court: "Ce n'est pas un secret que le texte primaire de Cixous c'est Derrida, ni que son arme théorique principale c'est la déconstruction. Son vocabulaire et les textes philosophiques, psychanalytiques et littéraires où elle le trouve font partie presque sans exception de ce que l'on pourrait appeler le corpus derridien. Elle travaille sur Nietzsche, Heidegger, Blanchot, [...] mais Cixous est allée plus loin que Derrida l'a fait ou aurait voulu le faire : elle a incarné l'opération féminine de Derrida, par et chez les femmes. Elle a nommé l'écriture-comme-lieu- féminin de Derrida : l'écriture féminine», Alice A. Jardine. *Gynésis. Configurations de la femme et de la modernité*, Paris, Puf, 1985, p.311.

²⁵⁴ Rimando ai testi di Rosi Braidotti per la teorizzazione della soggettività nomade.

²⁵⁵ "L'une des inventions les plus curieuses est celle du "french feminism" adossé à ce que le monde universitaire américain appelle la "french theory" agglomérant des auteurs masculins aussi différents que

Derrida, Foucault, Barthes, Lacan, Lyotard, Deleuze. Le discours universitaire américain (sauf exceptions) ne prend aucunement en compte la réalité du féminisme français et de ses théoriciennes contemporaines et le réduit à trois figures que Christine Delphy appelle ironiquement les “trois grâces” ou “la sainte Trinité”, soit Julia Kristeva, Hélène Cixous, Luce Irigaray. Dès 1975, à travers citations et traductions, les oeuvres – belles et inspirantes au demeurant – de ces trois Françaises résument ce que serait un féminisme français, résolument différentialiste et tourné vers la psychanalyse. Mais si Julia Kristeva s’intéresse aux femmes, si Hélène Cixous prône l’idée d’une écriture féminine et développe le Département d’études féminines à l’Université de Paris VIII, elles ne s’identifient pas comme féministes. Proches des éditions Des femmes, du groupe d’Antoinette Fouque, Psych et Po, elles en partagent la posture, hostile à un féminisme égalitariste, jugé androcentrique. La linguiste et psychanalyste Irigaray en revanche s’identifie comme féministe, critique vivement la “misogynie” de Freud et développe une théorie originale de la différence sexuelle à travers de nombreux livres. Trois écrivaines, dont une seule s’identifiant comme féministe, voilà qui résumerait aux Etats-Unis le féminisme français. [...] C’est une approche exclusivement théorique qui les intéresse, déconnectée du social, et qui relèverait d’une “exotisation-érotisation” de cette facette de la culture française. Une opération d’impérialisme culturel que dénonce par exemple la revue *Nouvelles Questions Féministes* qui y voit une entreprise réactionnaire, antiféministe en ce sens qu’elle fait disparaître du discours non seulement le féminisme, mais les femmes (au profit d’un discours sur la différence, au style “obscur et pédant”). C. Bard, *Le féminisme au-delà des idées reçues*, Paris, Le Cavalier Blue, 2012, pp. 147-148

Così Delphy nell’articolo citato sopra da Bard, analizza: “Le “French Feminism” est un sujet qui laisse toute le monde “coûte” : en tout autant les féministes en France que celles des Etats-Unis ou d’Angleterre. Le “French Feminism” n’est le féminisme en France – cela doit être dit d’entrée de jeu. Les féministes de France n’ont pas besoin de donner un nom particulier à leur féminisme. [...] Le tentative même d’attribuer un contenu spécifique à un mouvement féministe montre que l’on a affaire à une vision extérieure. Avant même que l’on n’examine ce contenu, on sait qu’il ne peut s’agir d’une auto-définition. [...] En construisant le “French Feminism”, les auteurs anglo-saxons ont privilégié un certain courant ouvertement et explicitement anti-féministe. [...] Les inventrices anglo-saxons du “French Feminism” ont aussi, d’une façon persistante, assimilé “les femmes écrivains” avec le “mouvement féministe” (Moses, 1996), éliminant ainsi la dimension militante de ce mouvement. Ces trois femmes sont: Cixous, Kristeva, Irigaray. Ce ci en dépit du fait, qui n’a jamais été relevé au public non-français, que les deux premières sont en dehors du débat féministe en France et en dépit du fait, qui est bien connu et qui a été diversement commenté par les exportatrices américaines, qu’au moins deux d’entre elles non seulement ne se revendiquent pas comme féministes, mais récusent le terme et parfois le fait du féminisme. [...] Il est impossible de récuser l’accusation d’impérialisme: l’impérialisme a rendu possible la construction du “French Feminism”. [...] L’impérialisme est essentiel, mais comme moyen, pas comme fin ultime. Les fins ultimes sont “domestiques” – ont à voir avec le développement ou la mort du féminisme en Angleterre et aux Etats-Unis – et je pense que ces motivations intérieures dépassent largement le désir de “se cacher” derrière les “Françaises”. [...] Je soumets l’hypothèse que le “French Feminism” n’est pas tant une “construction” – une version biaisée et imparfaite de la réalité du féminisme en France – qu’une invention pure et simple: un énoncé ou une série d’énoncés théoriques qui n’ont qu’un rapport accidentel à quelle que forme que ce soit de la réalité; que ces énoncés sont hautement discutables, et que c’est pour cette raison qu’ils ont essayé de se faire passer pour “français”. [...] La seule façon objective de le définir est de dire que c’est un corpus de commentaires par des auteures anglo-américaines à propos d’une sélection de textes français et non-français: Lacan, Freud, Kristeva, Irigaray, Cixous en forment le group principal. [...] Le “texte” censé constituer l’original du “French Feminism” est une série de morceaux et de fragments (phrases, citations) extraits d’un univers hétérogène. [...] L’invention du “French Feminism” coïncide avec celle de la “French Theory”. Les deux suivent les mêmes lignes, et sont, dans une certaine mesure, la même chose. [...] Homogénéisation interne et différenciation externe. C’est ainsi que les

290

Questa confusione proviene, sostiene Collin, da ciò che è stato elaborato a partire dalle opere di filosofi come Deleuze, Lyotard, ma soprattutto Derrida che l'ha diffusa negli Stati Uniti²⁵⁶.

groupes – qu'ils soient nationaux, ethniques, ou de sexe – sont constituées. De la même façon, les auteurs français sont vus comme un groupe qui est défini par et seulement par sa "différence" d'avec le groupe qui a le pouvoir de nommer: ils sont constitués en Autre". C. Delphy, "L'invention du "French Feminism": une démarche essentielle", in *L'ennemi principal. 2. Penser le genre*, Paris, Editions Syllepse, 2001, pp. 319-351

²⁵⁶ "G. C Spivak traduit *De la grammatologie* en 1976, qui va lancer l'oeuvre de Derrida. Spivak y définit d'abord le signe comme l'impossible adéquation du mot à la chose, la «structure même de la différence, d'où le statut de «métaphore» de la vérité. Elle éclaire ensuite les références philosophiques du livre, son double horizon : dépasser la «métaphysique de la présence» heideggerienne, et accomplir l'«l'effacement des oppositions» nietzschéen. Ajoutant pour compléter la filiation, la prégnance de Freud, l'ombre diffuse de Hegel, et la question husserlienne de la raison, elle présente le cinq Allemands du livre comme des proto-grammatologues. [...] Dans sa préface, G. Spivak fait une place à part au concept de déconstruction. [...] Mélange d'ironie et d'obstination, déconstruction désigna d'abord ici l'insistance avec laquelle Derrida interroge l'indifférence de Heidegger, dans son commentaire de Nietzsche, envers une curieuse formule de ce dernier qu'il n'avait même pas relevée : «Le devenir-femme de l'Idée». l'omission comme clé de ce qui est présent, l'inversion de l'important et de l'apparement secondaire, la sexualisation d'un signifiant qui se veut neutre, d'autant plus justement qu'il se veut neutre, tous les ingrédients sont déjà là. Et mettant l'accent sur l'écriture comme différence, au sens à la fois de délai et de différence à soi, et sur la menace qu'elle ferait peser par là sur la possibilité même d'une loi générale, Spivak non seulement esquisse les enjeux plus larges de la déconstruction, mais achève le travail commencé par Derrida lui-même en 1966 : si la loi est toujours travaillé de l'intérieur de l'écriture, si la description objective n'est qu'un effet de cette «différence», si le sujet de connaissance ne saurait être maintenu dans son intégrité face à l'évidence de ces déplacements, si finalement la structure elle-même est simulacre c'est que le structuralisme ordinaire et sa démarche «unifiée-unifiante» ont veçu, qu'il faut lui-même le déconstruire, soit la tâche du poststructuralisme. C'est là une tâche à la fois plus ambitieuse, car fondamentalement philosophique, et plus précise que la très vague définition littéraire-institutionnelle qui va devenir celle de la déconstruction aux États-Unis : «terme dénotant un style de lecture analytique qui tient pour suspect le contenu manifeste des textes». [...] Dès 1963, dans l'article «Violence et métaphysique», Derrida interrogeait ainsi dans une note, non pas l'essence masculine de la métaphysique mais la virilité essentielle du langage métaphysique. La Pharmacie de Platon de 1968, repris dans *La dissémination*, n'est pas seulement le texte où le logos prend la figure du père, mais aussi l'occasion d'une suggestion moins citée, selon laquelle le signifiant surabondant, la dissémination irréversible des traces renverraient aussi à celle du sperme, au motif scandaleux de la «semence perdue». Même l'antihumanisme tant repris de *De la grammatologie*, explore déjà, en guise d'allié, la fameux «nom de la femme». en 1970 dans son article «La Double séance» sur Mallarmé, Derrida parlait de l'hymen comme d'une membrane incertaine : parce qu'elle «sépare sans séparer» le dedans et le dehors, elle ouvre déjà sur une pensée non identitaire du sexuel, qu'il s'agisse de la possibilité de l'«invagination» ou de cet étrange «troisième genre» qu'évoque alors Derrida, «genre au-delà du genre». Son intervention de 1972 au colloque de Cerisy sur Nietzsche, reprise dans *Glas*, est le premier texte explicitement consacré à la femme, qu'il identifie à la «vérité» en tant qu'elle serait «indécidable» et à un espace de déplacement, de différence, contre l'opposition duelle des sexes, vingt ans avant les études queer. Dans *Eperons*, il opère – presque au passage – une autre distinction décisive pour les débats féministes américains, entre le geste masculin de «prendre» ou «prendre possession» et la stratégie féminine de «donner» au sens de «se donner comme», jeu de rôles par lequel justement elle se garde. Enfin, «la loi du genre» de 1980 (repris dans *Parages*) qui invite à

291

Il pensiero postmoderno è, analizza Collin, in questo senso, un divenire donna o un divenire femminile del pensiero e della prassi. Il sesso non può divenire una sostanza quantificabile: non è né uno né due, ma un movimento di continuo differire che si traduce con il vocabolo “*differance*” (Derrida, 1992). Il femminile, come categoria e non come marca di uno dei due sessi, è sradicato dalla logica binaria delle opposizioni, emerge quale verità di un terzo genere che rifiuta l’alternativa di “o, o” a profitto di quella di “e, e”. Un tale femminile può essere assunto indifferentemente da un uomo o da una donna: trascende l’alternativa duale di sesso e genere.

Questa posizione provoca una politica destabilizzante, una politica di dislocazione, legata ad un pensiero nomade (Braidotti, 1985). La vita vera è sempre minoritaria e la sovversione è nel divenire minoritario (Deleuze) degli uomini e delle donne. Qui non c’è né uno, né due. Si deve sottolineare però, sostiene Collin, che il divenire minoritario non ha lo stesso impatto, la stessa portata quando si tratta di un uomo o quando si tratta di una donna: è difficile fare l’economia della dominazione nella “*différance*”.

Questo pensiero, sottolinea Collin, darà luogo, come dicevamo, a uno sviluppo ulteriore nella teoria *queer* che propone la sovversione delle identità sessuali.

Non si tratta di rivendicare solamente il diritto all’omosessualità parallelamente all’eterosessualità, ma indicare altresì la porosità dei loro confini. Se le categorie di uomo e di donna perdono la loro pertinenza, c’è dell’omosessualità dentro l’eterosessualità e viceversa.

Il sesso come identità sociale o morfologica non è determinante. Il sesso è *trouble* (Butler, 1990): dire è fare. Rischio del postmodernismo è, per Collin, è quello di dissolvere o di sottostimare le differenze storiche e sociali effettive nelle quali si trovano situati i rapporti di sesso, ovvero di non prendere in conto i rapporti sociali di sesso, la dominazione di un sesso sull’altro.

«déconstruire» le signe homme de la tradition métaphysique, précise que cette tâche peut «produire un élément femme» qui ne signifie pas la femme comme «personne » - soit la formulation d’un féminin sans essence, qui n’est ni un principe ni son incarnation humaine. [...] L’opération Derrida réintroduit donc ici de la marge, du jeu, l’espoir en somme d’une action effective contre les oppressions de genre, un espoir dont vit tout féminisme. Dans le cadre du débat féministe, la référence à Derrida a aussi son utilité sémantique : ainsi que le propose Judith Butler, employer la catégorie de femme, comme le fait Derrida, sans renvoyer à aucun référent (ni à ses signifiés ordinaires) lui «donne» une chance d’être ouverte (sur des horizons nouveaux), d’en arriver même à signifier selon les modalités qu’aucune de nous ne peut prédire». F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et le mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2005, pp 120-121-134

Nel proclamare che non esiste né un sesso né due, ma un movimento perpetuo del differire, un'indecidibilità dei sessi si rischia di dimenticare, sostiene Collin, l'effettivo dualismo nel quale si trovano assegnati, almeno socialmente, gli esseri sessuati.

Se si rilegge attentamente il testo fondatore del femminismo del XX secolo, *Le Deuxième Sexe*, alla luce del suo lascito, si constata, sostiene Collin, che, anche se Simone de Beauvoir sembra sostenere la prima di queste teorie, ovvero l'universalismo, non esclude, tuttavia, la persistenza di una differenza tra i sessi. L'importante è che non sia una giustificazione di una gerarchia sociale e politica.

Simone de Beauvoir afferma, analizza Collin, la necessità dell'accesso all'universale detenuto dagli uomini, e alla luce di alcuni riferimenti psicoanalitici, la realtà di una differenza che non cancellerà la liberazione. Resta dunque fedele al pensiero dialettico post-hegeliano del suo tempo, che caratterizza il discorso sulla soggettività e non tocca la critica della modernità. Le posizioni teoriche descritte, analizza Collin, non hanno valore che speculativo. L'obiettivo è, in effetti, riconoscere le donne allo stesso titolo degli uomini nel mondo esistente o introdurre una dimensione che tale mondo ignora avendole escluse?

Si tratta di far accedere le donne a strutture immutate, ma ormai condivise o di riformulare queste strutture in funzione dei due sessi o di molteplici sessualità?

Teoria e prassi interferiscono continuamente nel perseguire la liberazione delle donne e si interrogano reciprocamente.

L'opposizione, per Collin, tra universalismo, differenzialismo e postmodernismo deve essere pensata al di là di ogni logica dei contrari, in una forma paradossale per rispondere ai problemi concreti e contingenti. I percorsi della libertà devono uscire dai sentieri già percorsi: devono evitare ogni ortodossia, ogni dogmatismo. L'azione, la prassi si oppone sempre all'idea.

In “La raison polyglotte ou pour sortir de la logique de contraires”, convegno organizzato a Parigi in preparazione del convegno internazionale di Pechino nel 1995 Collin scrive:

Ce que le mouvement de libération des femmes a produit, c'est l'impulsion nécessaire à une nouvelle manière d'aborder les rapports entre les sexes. Ceux-ci étaient généralement, soit occultés par le savoir – l'humain étant réduit au seul masculin – soit supposés fondés dans leur état de fait. Il est alors apparu que non seulement ils sont historiques, et se négocient diversement selon les cultures et les époques, mais plus radicalement encore, et surtout, qu'ils sont pris dans une dialectique de pouvoir et sont susceptibles de transformation. A la métaphysique des sexes s'est dès lors substituée ce que j'ai appelé pour ma part une praxis des sexes, un agir théorique et pratique de la différence des sexes. [...] Tant dans la pensée que dans l'agir, il faut pouvoir bricoler au sens que Lévi-Strauss donne à ce mot, passer d'un outil à l'autre en fonction des nécessités, ne pas avoir peur de se contredire, [...] et se contredire c'est la condition même de l'avancée de la pensée : préférer la rigueur à l'immobilisme et la cohérence à l'homogénéité. Car la raison est polyglotte. [...] Il s'agit donc de sortir de toute métaphysique des sexes, celle de l'un et celle du deux, sans gommer la réalité effective du deux mais sans se prononcer a priori sur ce qui, dans le deux, relève de données historico-sociales ou de données transhistoriques. En effet, le débat nature/culture est un débat sans issue et qu'on pouvait croire périmé²⁵⁷.

Quando si tratta dell'umano, per Collin, non c'è natura che non sia nel linguaggio, e non c'è linguaggio che non si incarni in un dato reale. L'uno è inseparabile dall'altro. Analizzare e denunciare la costruzione sociale dei sessi è promuovere o credere possibile, sostiene Collin, un'altra costruzione sociale dei sessi.

La nozione di *praxis* dei sessi, che Collin crea, trascende il conflitto tra queste nozioni: l'identità sessuata o umana non è più metafisica, è senza alcun modello, si ridefinisce e si rigioca a partire dal dato che ci costituisce e che è sempre nello stesso tempo fatto e senso, presente e a venire.

²⁵⁷ F. Collin, “La raison polyglotte ou pour sortir de la logique des contraires”, in *La place des femmes*, Paris, éd. La Découverte, 1995, pp. 7-9

Si tratta allora di sviluppare un'altra critica del moderno e in questo senso un'altra post-modernità rispetto a quella dell'indifferenziazione o della *différance*.

Quali che siano le posizioni adottate che riguardano la realtà dell'uno e dell'altro sesso, ciò che è abbandonato, sostiene Collin, in queste tre correnti, è l'idea secondo la quale i sessi si ordinano secondo un modello gerarchico. La delucidazione teorica lascia, tuttavia, il lavoro etico e politico aperto: "Che fare?"

Il passaggio attraverso il diritto e l'istituzione è indispensabile. E anche "il padre", o il "fratello maggiore" del decostruzionismo, Jacques Derrida, riconosce, sostiene Collin, che le strategie decostruzioniste, le strategie laterali, non permettono di fare l'economia dell'attacco frontale, oggettivabile in termini di diritto.

Al di là del lavoro di trasformazione del diritto, al di là delle modificazioni che sono oggettivabili, in filigrana ed in modo sotterraneo, i giochi esistenziali, per non dire desideranti, sussistono.

Non si agisce, sostiene Collin, sul desiderio o sull'elaborazione del simbolico per decreto. È necessaria la vigilanza e l'iniziativa incessante di colui/colei che parla, che vive, che lavora per far sì che non si ricostituisca la dittatura dell'Uno, che non si ricostituisca il fallologocentrismo. Rendere maggioritario il minoritario in alcuni campi richiede il mantenimento della dimensione minoritaria sovversiva. È, sostiene Collin, la posizione critica nel cuore stesso delle lotte e delle acquisizioni.

Per riprendere le parole di Hannah Arendt presenti già nel *Il Secondo Sesso*: se la liberazione è la condizione della libertà, non c'è liberazione se non c'è in primo luogo libertà. Detto altrimenti: liberarsi rende liberi, ma bisogna essere liberi per sostenere il processo di liberazione senza soccombere alla sua dialettica.

Malgrado le leggi, la disputa (*le différend*) dei sessi resta un problema, che deve essere discusso in comune. Le donne non rivendicano solamente tale o tal'altro diritto puntuale, ma annunciano una trasformazione profonda dei rapporti secolari tra i sessi.

La verità dei sessi ha cessato di essere identificabile. Per Collin la verità dei sessi non è rappresentabile. *La differenza dei sessi è diventata una praxis. Una praxis dell'irrappresentabile*. Nulla è stato già detto di ciò che sarà, ma si dice, si costruisce, frase per frase, come quando si parla.

La natura delle cose secolarmente invocata dai filosofi ha perso la sua evidenza. La *praxis* contemporanea della disputa dei sessi, che poteva in primo luogo sembrare limitarsi alla risoluzione delle ineguaglianze sociali ed economiche, intrattiene con essa, nel suo movimento, una dislocazione delle identità sessuate e delle pratiche sessuali, ma

anche un disordine nell'ordine della generazione e delle generazioni. Si può pensare, sostiene Collin, che colpire l'ordine sessuale ha più conseguenze che colpire l'ordine economico o politico: la rivoluzione dei sessi comporta degli effetti a lungo termini incontrollabili.

Il dibattito intorno alla differenza dei sessi, della disputa dei sessi si iscrive e si fa in un dibattito e in un processo più vasto che concerne lo statuto generale del corpo, della sessualità e della riproduzione umana.

Di questo processo, le donne, le femministe della fine del ventesimo secolo sono state, per Collin, coloro che l'hanno scatenato e rivelato nello stesso tempo.

L'espressione "differenza dei sessi", è stata rifiutata da alcune (femministe materialiste), in ragione dell'interpretazione potenzialmente naturalista o ontologica alla quale rischierebbe di dare luogo. È stata preferita allora, ricostruisce Collin, l'espressione costruzione sociale dei sessi o classe dei sessi che definiscono a priori la differenza dei sessi come una pura produzione sociale e incarnano, in fin dei conti, una delle risposte al problema posto.

La nozione di *gender* articolata a quella di *sex* importata dagli Stati Uniti e tradotta in Francia come *genre* propone una via d'uscita a questa alternativa; *genre*, però, non è nella lingua francese l'esatto equivalente di *gender* nella lingua inglese.

Il pensiero politico moderno, distinguendo il pubblico dal privato, ha fatto emergere, analizza Collin, la nozione di individuo e di cittadino come individuo, o ancora di soggetto²⁵⁸, indipendente in qualche modo dalle sue qualificazioni dette private: la razza, il sesso, la cultura.

Questa formulazione mantiene un fermento di uguaglianza ed ha potuto funzionare su vari piani.

Bisogna tuttavia, sostiene Collin, notare come questo principio di uguaglianza funzioni in maniera ambigua ed è nello stesso tempo un principio di discriminazione.

²⁵⁸ "Qu'est ce en effet qu'un «sujet»? on appelle «sujet» (ou «suppôt») un étant dont l'identité est assez ferme pour lui permettre de *supporter*, dans tous les sens du mot (soutenir, servir de fondement, résister à l'épreuve), le changement, c'est-à-dire l'altération. Le sujet reste le même tandis que se modifient les qualités accidentelles. Depuis Descartes, le plus subjectif de tous les sujets est celui qui est certain de son identité, l'ego de l'ego cogito : aussi réserve-t-on la qualité de subjectivité à la conscience. [...] Il a été beaucoup question, dans la philosophie française récente, d'un champ transcendantal sans sujet : l'origine vers la quelle nous feraient remonter les réductions phénoménologiques ne serait pas l'ego absolu de Husserl, mais une manière de se «on», d'origine neutre (ni moi, ni toi) à partir de laquelle se formerait ensuite le «je». V. Descombes, *Le complément du sujet : Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, pp. 94-95.

“Tutti gli uomini sono uguali” è sempre stata riferita ad un modello implicito, e sotto condizione, vale a dire essere bianco, parlare la lingua nazionale, praticare una religione comune e non essere donna. Le donne hanno tutte le buone ragioni per essere diffidenti nei confronti dello “universale”. La democrazia ha potuto proclamare il suffragio universale nella misura in cui escludeva la metà della popolazione; e le donne, continua Collin, hanno tutte le buone ragioni per diffidare anche della differenza che a lungo ha giustificato la loro assegnazione a certi luoghi e a certi lavori.

La prima affermazione femminista decisiva, afferma Collin, è stata dunque che la definizione dei sessi e la loro attribuzione nel corso della storia è una costruzione sociale e non un fatto di natura, lo stesso se comporta una sorta di persistenza attraverso la storia e le culture, se ne costituisce un invariante.

La dissimmetria tra donne e uomini diviene evidente nel processo di generazione che è servito da base e pretesto a tale costruzione culturale, che non consiste in una semplice ripartizione dei ruoli, ma in una presa di potere di un sesso sull'altro.

E questo che *Le deuxième sexe* di Simone de Beauvoir, sostiene Collin, ha avuto il merito di far apparire in tutti i campi e a tutti i livelli di organizzazione delle società.

Tuttavia, questa constatazione resta nel suo pensiero curiosamente dissimmetrica. In effetti, nella sua analisi e denuncia, de Beauvoir, per Collin, non tiene in considerazione che, se le donne sono assegnate ad un destino particolare e limitante, gli uomini assumono la pienezza dell'umanità, incarnando quella che lei nomina la posizione dell'universale. In modo che la liberazione delle donne a cui lei aspira sarebbe un “divenire uomo” nel doppio senso confuso dell'umano e del maschile, identificato al divenire soggetto. Il femminismo o più esattamente il movimento di liberazione delle donne²⁵⁹, consiste allora nell'inscrivere nel mondo comune questo altro registro di valori piuttosto che rinunciarci a profitto del modello maschile.

²⁵⁹ “Il femminismo come movimento collettivo di lotta delle donne non si manifesta come tale che nella seconda metà del XIX secolo. Queste lotte hanno come punto di partenza il riconoscimento che le donne sono state specificatamente e sistematicamente oppresse, che l'affermazione delle relazioni tra uomo e donna non sono iscritte nella natura, ma esiste la possibilità politica di una loro trasformazione. La rivendicazione dei diritti nasce dallo scarto tra l'affermazione dei principi universali di uguaglianza e la realtà di una divisione ineguale dei poteri tra gli uomini e le donne. In questo senso la rivendicazione politica del femminismo non può emergere che in relazione con una concettualizzazione dei diritti umani universali. I movimenti femministi devono essere distinti dai movimenti popolari delle donne che non mettono primariamente l'esigenza dei diritti specifici delle donne. Alcuni movimenti lottano pertanto politicamente per l'uguaglianza tra uomo e donna, le donne socialiste della II o della III internazionale in modo particolare, rifiutano la qualificazione di femministe perché ai loro occhi rimarca una rivendicazione borghese di diritto.[...] Parlare di movimenti femministi permette di designare sotto una

Ai confini di un pensiero della differenza dei sessi e del performativo, Collin ha sviluppato allora un pensiero della *praxis dei sessi*, il termine *praxis* è preso non nel senso marxiano, ma nel suo senso aristotelico, così come è ripreso da Arendt: un agire

stessa denominazione le diverse forme di movimenti, il femminismo liberale o borghese, il femminismo radicale, le donne marxiste, le donne lesbiche, le donne nere e tutte le nuove forme di movimenti. L'espressione movimento delle donne rappresenta allora le mobilitazioni delle donne su un obiettivo unico come i movimenti popolari delle donne in America latina. In America del Nord e in Europa storiche e femministe hanno da sempre distinto due ondate storiche dei movimenti femministi: la prima emerge nella seconda metà del XIX secolo e all'inizio del XX secolo, la seconda chiamata "neofemminismo" iniziato nel *milieu* degli anni sessanta e gli inizi degli anni settanta. Se la domanda di uguali diritti copre l'insieme delle attività sociali (diritti all'interno la famiglia, diritto del lavoro), la prima ondata del femminismo è spesso presente intorno alle rivendicazioni del diritto di voto: è in effetti intorno a queste questioni che le azioni più spettacolari sono prodotte negli Stati Uniti e nell'insieme dei Paesi Europei. Al contrario, i movimenti femministi degli anni settanta nascono non solo per l'esigenza di uguaglianza ma per il riconoscimento dell'impossibilità sociale di fondare questa uguaglianza all'interno di un sistema patriarcale. L'opposizione tra i due movimenti femministi è oggi scartata da certe storiche nella misura in cui tale opposizione testimonia ancora una certa lacuna storiografica dei movimenti femministi che ha cancellato tutte le tracce tra gli anni 1920 e 1960. Il femminismo contemporaneo prolunga le attese del femminismo del XIX secolo, alla questione dell'individuazione del soggetto democratico ed economico, della cittadinanza e del lavoro, si aggiunge con forza la questione dell'autonomia della sessualità femminile; la maternità non è il solo orizzonte delle donne, e più ancora il desiderio di non maternità prova ad esprimersi in modo positivo e non come una mancanza. L'impatto del femminismo degli anni settanta non è forse tanto di affermare delle nuove forme di rivendicazione e di domanda dei diritti quanto di reinterrogare il campo della politica. Una delle priorità del movimento di liberazione delle donne è l'affermazione che il **privato è politico**. Criticando la nozione di avanguardia, e considerando a volte l'impegno politico come un impegno della vita militante, il femminismo degli anni settanta si caratterizza per separatezza dei gruppi, negando agli uomini il diritto di parlare in nome delle donne. Prolungando le rivendicazioni dei movimenti neri americani (Black Power, Black Panthers) le femministe aprono anche la voce ai movimenti multiculturali degli anni ottanta e novanta denunciando i valori universalisti come valori dei gruppi dominanti. La discussione politica è anche una domanda di identità. In effetti, il punto di passaggio privilegiato per la maggior parte delle militanti è il gruppo di parola (Partisans, 1970). Il movimento femminista partecipa dei movimenti antiautoritari, mette in avanti le forme più spontanee delle manifestazioni e rifiuta ogni organizzazione gerarchica. L'appartenenza al movimento rappresenta la messa in atto di una nuova ideologia, la ricerca di senso e di valori comuni. Questa nuova ideologia ha preso per nome "sorellanza": Womanhood is Sisterhood (Toutes les femmes sont soeurs). Tre correnti del movimento si oppongono sulla definizione dell'oppressione delle donne e sulle strategie politiche: femminismo radicale, socialiste e liberali. L'opposizione più netta politicamente resta quella tra femministe liberali da una parte e femministe radicali e socialiste dall'altra. Per "corrente liberale" bisogna intendere i movimenti fondati sulla promozione dei valori individuali in cui la lotta per l'uguaglianza appartiene agli uomini e alle donne, si può parlare dunque di un femminismo riformista. Al contrario, i movimenti di liberazione delle donne vogliono rompere con le strategie di promozione delle donne a profitto di una sovversione radicale delle strutture sociali esistenti." H.Hirata, F. Laboire, H. LeDoaré, D. Senotier, «Mouvements féministes» in *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Puf, 2004, pp. 138-144 ; trad. mia.

volto alla trasformazione di ciò che è dato senza rappresentazione della sua fine, trasformazione della forma che non pregiudica una qualche idea di una buona forma.

La volontà, comune alla femministe, di superare la struttura del dominio che colpisce la differenza dei sessi, conduce così, sostiene Collin, a delle posizioni antagoniste che hanno tuttavia anche in comune di restaurare un'affermazione metafisica del soggetto.

Nell'uno e nell'altro caso si impone una rappresentazione della differenza dei sessi, sia come determinabile sia come inesistente.

Il lavoro politico implica nei due casi una rappresentazione di ciò che mira: identità femminile delle donne (estranea a quella degli uomini), identità unica dell'essere umano. Bisogna dunque riprendere, per Collin, la questione del soggetto nel registro del politico, senza pregiudicare, per questo, un fondamento metafisico.

Le donne in ogni caso, e le stesse che pronunciano la morte del soggetto come legato al sistema fallico, reclamano infine il diritto di essere soggetti.

E soggetto significa qui: poter "apparire con la parola e con l'azione" in un mondo pubblico e privato, divenire attore, attrice del mondo comune, e gli attori non possono mai essere confusi con gli autori secondo la distinzione importante introdotta da Hannah Arendt che si guarda bene dal parlare di soggetto, preferendo il *quis* latino, il *qui*, il qualcuno.

Come lavorare, si chiede Collin, per cambiare ciò che c'è? Poetica, politica, etica entrano in rapporto in modo lacerante. E ancora come conciliare l'affermazione dell'eteronomia fondamentale del soggetto, abitato dall'Altro e da Altri con la sua autonomia?

Come il non-soggetto (che sia pensato come l'essere al mondo in generale o come l'essere al mondo delle donne) può rivendicare di divenire soggetto?

In effetti, colui che è effettivamente in posizione di soggetto, quanto meno politico, che è nella posizione dalla quale si intende la sua parola, può liberamente attestare la sua alterazione senza rischiare di vederla identificata con l'alienazione, chi al contrario non ha avuto accesso all'autorità, chi non è stato ancora riconosciuto come soggetto del suo proprio discorso, chi non ha ancora avuto accesso a questo spazio dove "manifestarsi con la parola e con l'azione" è costretto a rivendicare per ottenere questo spazio.

Così le donne, analizza Collin, sono portate a volersi come soggetti, a occupare la posizione di soggetti, non fosse altro che per far intendere la destituzione del soggetto.

La via d'uscita teorica di quest'aporia consiste, per Collin, nel distinguere la posizione del soggetto di diritti, la posizione dell'individuo come soggetto politico, e la posizione ontologica del soggetto.

Colui che parla e che agisce nello spazio pubblico può essere e sentirsi radicalmente alterato, resta il fatto che è nella stessa persona che queste due versioni coabitano, l'una che è quella del fare, l'altra che è quella del disfare.

La distinzione teorica dei due registri, sostiene Collin, non risolve, però, il loro effettivo conflitto, essa si opera sul fondo di una fondamentale tensione. Appartiene a chi è minoritario di non poter sfuggire alla dialettica della signoria e della servitù che attraversandola, a rischio di impantanarsi. È senza dubbio questo che chiarisce la deriva infelice di quasi tutti i movimenti di liberazione: a forza di affrontare la dominazione, in nome di un suo superamento, sono contaminati dalla stessa posizione che si erano dati come obiettivo di contestare.

Come concepire, si chiede incessantemente Collin, una politica non metafisica?

Per evitare il riduzionismo non si può che riscrivere, sostiene Collin, costantemente nella politica la rottura del non politico, accogliendo nel politico ciò che gli sfugge e lo trasgredisce, lasciando risuonare l'infinità eterogeneità del linguaggio nell'impero omogeneo del discorso, trattenendo la memoria del disfare nel fare. Lavoro infinito, lavoro critico e autocritico non solamente in seno alla politica stessa, comparabile forse a quello che la scrittura intraprende nel libro e contro il libro. Poiché la politica esige il suo proprio oblio per sopravvivere.

Liberare le donne, è anche liberarle dalla credenza nella liberazione. Bisogna lottare contro l'assoggettamento, sottolinea Collin, senza nutrire il mito del soggetto, lottare contro l'ingiustizia senza soccombere al mito della giustizia, o sostenendola come un'Idea regolatrice altrimenti la politica può produrre una teoria, ma raramente un pensiero critico.

Ciò che preserva dalla tentazione metafisica del soggetto, come adeguazione di sé con sé, è l'incondizionabilità del dialogo: là dove l'io sfugge contemporaneamente all'illusione dell'identità e alla miseria dell'oggettivazione, laddove si lotta contro l'alienazione preservando l'alterazione. Levinas pronuncia su questo punto delle parole decisive, nell'ordine dell'etica; come Arendt nell'ordine della politica: il soggetto in preda all'altro, è alterato, e sempre inadeguato a sé.

L'alterità si trama, sostiene Collin, in un'interlocuzione che lascia "*le sujet interloque*", *interloqué* perché sottomesso all'interlocuzione, *interloqué* perché destituito dalla sua

sicurezza, sorpreso, stupefatto. *Autrui*, e questo *Autrui* che è l'altro dell'altro sesso, mi strappa ad ogni certezza.

Tale è il vacillamento dell'incontro che interdice la posizione del soggetto senza per questo costringere a quella di oggetto (né alla variazione di questa figura che è la dialettica del soggetto e dell'oggetto, dello sguardo nello sguardo evocata da Sartre).

L'altro come *autrui*, non smette di analizzare Collin, mi impedisce di dire io come di dire noi: l'incontro non pregiudica le identità, ma non si sottrae alla loro effettiva realtà: le rispetta così come si presentano senza pretendere di definirle, nella misura in cui appartiene a ciascuno di presentarsi senza dover per questo nominarsi.

È ciò che designa Levinas quando evoca l'alterità radicale.

Il contrasto (*différend*) dice contemporaneamente la differenza e ciò che si ritiene inesorabilmente essere un conflitto. Una politica non metafisica, per Collin, non si dà a priori la rappresentazione né del suo modello né dell'identità dei suoi attori. Essa non può prevedere che l'imprevedibile dell'agire.

“Cosa vuole una donna?” o “Che cos'è una donna”? A tale questione non si può rispondere nell'istante teorico senza annullare subito la questione stessa, senza farne la falsa questione di quello che fa contemporaneamente le domande e le risposte. Tale domanda, sostiene Collin, non assume consistenza che nell'istanza dialogale.

La questione della differenza dei sessi o del disaccordo tra i sessi, per Collin, resiste allora ad ogni analisi teorica. Essa è dell'ordine della *praxis*.

Che ci sia della differenza dei sessi è un fatto incontestabile, che questa differenza debba scomparire o al contrario fissarsi in se stessa superando la dominazione è dell'ordine del postulato. C'è della differenza, ma i differenti non sono essenzializzabili.

Le due affermazioni: la donna non esiste o donna è questo, sono ugualmente speculative e ugualmente inquisitorie.

La differenza dei sessi è messa in opera nel rapporto effettivo delle donne e degli uomini. Essa non può essere trattata alla terza persona. Essa non può essere detta diversamente che nella prova del dialogo – e della sua parte conflittuale – che affrontano un uomo e una donna, degli uomini e delle donne, nello spazio privato o pubblico.

La differenza dei sessi è un atto, una *praxis*, al di là di ogni rappresentazione di ciò che sono o dovrebbero essere gli uni o le altre. La differenza dei sessi, che è stata secolarmente sostantivata, e nella pratica e nella teoria, deve essere messa in gioco in un agire.

Si effettua così l'uscita da ogni metafisica dei sessi, non per l'affermazione della loro indifferenza sostituita alla vecchia affermazione di due sessi differenti localizzabili, ma per la determinazione dei loro nuovi posti, per un agire dei differenti, attraverso una pratica della dislocazione permanente e di posizionamenti radicalmente impensati.

Lottare contro le ineguaglianze, fare in modo che le donne si manifestino, come iniziativa, come "soggetto imprevisto", con la parola e con l'azione, non implica, per Collin, alcuna definizione di ciò che esse sono (in natura) o di ciò che esse dovrebbero essere.

La differenza dei sessi, sostiene Collin, non è dunque rappresentabile. Non è un dato né un'idea, ma un agire, costantemente riattivato. La posta in gioco è politica e non ontologica.

Si tratta di una volontà di sradicare le diseguaglianze senza definire a priori a cosa possono rassomigliare i rapporti sociali di un mondo senza sessismo o il posto che occuperebbe la sessuazione in tale mondo. La differenza dei sessi non può essere agita, per Collin, che nella *défaillance* del soggetto, dei soggetti parlanti e del Soggetto che presiede alla parola. L'indecidibile si trama, e si ridecide, nella pratica e non nel discorso che è sempre discorso dell'uno. Inoltre il lavoro necessario di decostruzione della differenza dei sessi non implica né di distruggerla, né di negarla, ma in qualche modo di dislocarla interrogandola.

Dans cette approche, le donné n'est pas considéré comme nul ou non venu, biffé d'un trait sous prétexte qu'il est "socialement construit", mais il est plutôt constamment raturé, déplacé. Un tel mouvement ne présuppose aucune métaphysique de la différence ou de l'indifférence des sexes, mais théorise une pratique du mouvement et de l'entaille à partir d'une situation à la fois collective et subjective. [...] C'est en ce sens que j'interprète ce que j'ai nommé pour ma part, une *praxis de la différence des sexes*. Dans cette optique, il ne s'agit pas de postuler l'absence de place mais de se livrer au déplacement. Il ne s'agit pas de dénier la réalité d'un chez soi mais de rendre ce chez soi poreux, voire nomade, et le nomade n'est pas le/la sans demeure mais celui/celle dont la demeure n'est pas fixe. C'est introduire de l'autre dans le même en pratiquant l'hospitalité²⁶⁰.

²⁶⁰ F. Collin, "Déconstruction ou destruction de la différence des sexes", in *Genre, classes, ethnies: identités, différences, égalités, Contretemps*, Paris, n. 7, mai 2003, p. 55

Collin dopo aver analizzato le tre correnti, in numerosi articoli e saggi si sofferma soprattutto su quella che le femministe americane hanno definito come corrente postmoderna²⁶¹, interrogando e problematizzando la posizione di Derrida e altresì la *queer theory*, che ha in Butler la sua esponente di maggior rilievo.

Ciò che acutamente problematizza è al di là dell'impatto speculativo, il rischio politico che la ricezione di tale corrente ha avuto in Francia. È in numerosi articoli che Collin analizza infatti la posizione derridiana.

Vorrei qui dare conto di tale analisi e mettere in luce altresì la dislocazione della posizione di Collin, il radicalizzarsi della critica della nozione di *différance*.

Tenendo conto di tutte le divergenze, in comune, tutte le correnti, sostiene Collin, condividono la stessa critica dei rapporti tra i sessi così come sono definiti dalla tradizione e sono praticati, agiti sulla base dell'inuguaglianza.

Per quanto riguarda la corrente che è stata definita con il termine di postmoderna, Collin mostra come è necessario far ritorno alla filosofia contemporanea, in particolare a Heidegger, interpretato e dislocato da Derrida, tornare cioè alla critica della metafisica occidentale.

Lo stesso termine "post-moderno", sottolinea Collin, in un articolo dal titolo appunto "Du moderne au post-moderne"²⁶², è assente nel vocabolario filosofico francese. Solo Lyotard lo utilizza in molti dei suoi testi: in *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, testo meno citato di *La Condition post-moderne*, egli riconosce che il post-moderno fa senza dubbio parte del moderno, nella misura in cui partecipa dell'idea modernità. È dunque possibile e necessario rompere con la tradizione e instaurare una maniera di vivere e di pensare assolutamente nuova.

Una tale "rottura" però, sostiene Lyotard, è piuttosto una maniera di dimenticare o di soffocare il passato, piuttosto che di superarlo. Ed è per tale ragione che si sforza di svuotare il "post" del suo senso di semplice sequenza diacronica per accordargli una significazione qualitativa. Il "post" sarebbe così da interpretare come un processo di "ana-mnèse" o "ana-morphose" che riflette su un oblio iniziale.

²⁶¹ Rinvio per un'analisi del rapporto fra femminismo e post-modernità e sull'impatto di alcuni intellettuali francesi in America, tanto da poter parlare di un dispositivo concettuale, un corpus teorico, *French Theory* a E. Varikas, "Féminisme, modernité, post-modernité: pour un dialogue de deux cotés de l'océan", in *Féminismes au présent*, Multitudes, avril, 1993.

²⁶² Cfr. F. Collin, "Du moderne au post-moderne", in *Division du travail, rapport sociaux. De sexe et de pouvoir*, Cahiers du Gedisst, Seminaire 1994-1995

La parola post-moderno ha, d'altronde, ricostruisce Collin, una genealogia non filosofica, ma è stata utilizzata anzitutto in Italia in rapporto ad una nuova concezione dell'architettura che consisterebbe nel giustapporre o mischiare in costruzioni moderne degli elementi di stili architettonici di epoche passate. Il post-moderno designa allora l'arte di giocare con gli stili, l'arte di associare in uno stesso insieme architettonico, in una stessa costruzione moderna, stili in principio inconciliabili, in una sorta di ricapitolazione innovatrice, indifferente alla logica dei contrari.

In filosofia, continua Collin, questa corrente segue altri percorsi e ci si può interrogare se il post-modernismo nel senso proprio può essere identificato alla corrente di pensiero sviluppatasi attraverso Derrida e appresa con questo termine negli Stati Uniti quando quest'ultimo comincia a insegnare nei dipartimenti di francese diventando rapidamente una referenza per le femministe americane.

La genealogia filosofica di questa corrente è riconducibile, sostiene Collin, ad Heidegger. In effetti, è Heidegger, a mettere in questione la forma adottata dalla razionalità occidentale, dalle sue origini greche fino ai nostri giorni, e che si radicalizza, analizza Collin, nell'apologia del Soggetto padrone della natura o dell'oggetto, indicando che l'essere umano non è l'origine dell'essere, il suo fondamento, ma è all'ascolto dell'essere.

L'illuminismo, la fondazione della repubblica francese e in maniera più generale la democrazia, a cui si ispira la corrente del femminismo che Collin chiama universalista o razionalista, sono messi indirettamente in causa dal pensiero heideggeriano, nella misura in cui fortificano la definizione dell'uomo come animale razionale e pensano il tempo in termini di storicità e progresso.

Tuttavia, continua Collin, Heidegger analizza soprattutto il dominio scientifico-tecnologico della ragione piuttosto che le sue incidenze politiche.

Decidendo di analizzare Derrida, sulla scia di Heidegger, Collin precisa che non si sofferma su ciò che lo distanzia, vale a dire la critica che indirizza a Heidegger sull'ontologia, il riferimento all'Essere come una filosofia della presenza, elementi che appartengono all'eredità hegeliana di Heidegger, ma si sofferma su ciò che nel suo pensiero prolunga e va al di là della critica heideggeriana della metafisica occidentale e che ha ispirato direttamente la corrente femminista detta post-moderna.

Lettore attento di Heidegger, Derrida, sottolinea Collin, prolunga in altri termini questa critica della cultura occidentale che riduce il mondo ad un rapporto soggetto/oggetto e lo pone come Uno.

È in seno alla nostra cultura che una dislocazione, una conversione è da operare. Non c'è qui nessun fondamento di quel che diventerà, ad esempio, il multiculturalismo negli Stati Uniti. In Heidegger, la possibile conversione è nella vigilanza del pensiero del filosofo o del poeta; in Derrida, continua Collin, se una sorta di alternativa si disegna, risiede in una posizione femminile che, anche se non è identificata alle donne, seduce la corrente femminista post-moderna.

Derrida affronta la critica del pensiero occidentale definendola con il termine logocentrismo, vale a dire la centralità del *logos*, della ragione nel rapporto al mondo. Tale critica, sostiene Collin, si precisa in un confronto dalla parola alla scrittura, essendo la parola legata alla trasmissione di un senso determinato a partire da una presenza dominante ed essendo invece la scrittura l'assunzione del linguaggio come di un perpetuo differire, non totalizzabile.

Questa comprensione della scrittura, questa traduzione della critica del logocentrismo in termini di scrittura è tributaria, per Collin, a Blanchot.

In Blanchot, troviamo precisamente una tale messa in evidenza della scrittura come indefinita e infinita, movimento di cancellazione e dislocazione di ciò che si enuncia, rinvio del senso che la fine stessa di un libro non può realizzare: la scrittura come linguaggio non totalizzante nella sua stessa essenza.

Non si tratta più allora, continua Collin, di progredire verso la conoscenza, l'apprensione di un oggetto, per rappresentarlo, ma di perseguire un dire al quale costantemente sfugge ciò che segue e che non sfugge momentaneamente nella prospettiva di un'apprensione successiva, ma che sfugge strutturalmente:

Dans ce rapport à une altérité non appropriable, on n'en a jamais fini du langage. La parole défriche, elle ne surplombe pas. Elle n'est pas de l'ordre de la Lumière mais de l'éclaircie. Elle trace, comme l'écrit bien Heidegger dans un titre bien connu des «Chemins qui ne mènent nulle part» l'espace du sens (de la vérité à la différence de l'exact) s'écrit, se dit, se supporte et se porte : il ne peut être objectivé. A la question «qu'est ce que l'homme ?» La réponse est une manière de décliner l'homme sans jamais le saisir. «Achille ne rejoint jamais la tortue». Le sens ne se condense pas dans un tout

manipulable, concept ou image. Le sens ne se représente pas. La vérité est de l'ordre de l'irreprésentable²⁶³.

Questa comprensione del *logos* come scrittura irriducibile al discorso, dà luogo, in Blanchot, sostiene Collin, ad un'opera fatta di racconti, romanzi, saggi che sono il risultato di un lavoro di scrittura non sistematica, fatta di ripetizioni e di dislocazioni.

Derrida, per Collin, non accede mai a opere di pura creazione, ma si sforza di dare alla sua opera filosofica un carattere poligrafico e decentrato.

La fine della filosofia come sistema è il tentativo, il differire della *différance* (con la *a* termine coniato da Derrida) è all'opera²⁶⁴.

Tale pratica darà luogo, mostra Collin, soprattutto negli Stati Uniti dove Derrida insegna ad una tecnica di analisi dei testi, "il decostruzionismo", che permette di apprendere un'opera testuale attraverso molteplici letture.

La critica derridiana del logocentrismo si somma ad una critica del fallogentrismo (fallologocentrismo). La critica della metafisica occidentale, come rapporto al mondo legato all'oggettivazione e alla strumentalizzazione fa tutt'uno con la critica della dominazione maschile o almeno del principio maschile.

Nella critica del fallologocentrismo comincia a disegnarsi il concetto di femminile che Derrida tratterà a più riprese: il femminile diviene, nota Collin, in qualche modo un'alternativa al fallologocentrismo occidentale, l'essenza della decostruzione è femminile, la decostruzione, la *différance*, il femminile si congiungono nel pensiero derridiano.

Il femminile, ciò che dal pensiero è designato essere dal lato delle donne, è dell'ordine del non-uno, dell'inoggettivabile, del "pas-tout". Ma queste qualificazioni non sono pensate in termini di mancanza, ma al contrario rivelano il carattere fantasmatico, limitativo dell'ambizione totalizzante della filosofia ma anche della scienza.

²⁶³ F. Collin, "Du moderne au post-moderne", op.cit., p. 15

²⁶⁴ Vorrei qui sottolineare altresì che se nel 1995, data in cui pubblica il testo "Du moderne au post-moderne" Collin sosteneva che la *différance* derridiana si distingue dalla dialettica nella misura in cui non c'è fine della storia, non c'è l'ipotesi metafisica del fondamento, oggi Collin sostiene che la nozione di *différance* come perpetuo differire nasconde gli iati, le rotture, la *différance* è, al fondo, l'ossessione dell'Uno, dunque una dialettica travestita. (Rimando al 1 capitolo del presente lavoro dove tale questione è stata attentamente approfondita e analizzata.).

Una donna è pas-toute (Lacan), o la donna è in-finie (Irigaray), vale a dire non determinabile. É dell'ordine dell'inconoscibile, di ciò che sfugge, che non è mai definito, definibile, di ciò che disloca. In questo senso è il luogo stesso della verità, come di ciò che non è rappresentabile, di ciò che non può essere bloccato nei limiti di un concetto o di un'immagine. La donna differisce sempre da se stessa, non si iscrive in alcun limite.

Collin nota attentamente però che, se in Irigaray, maggior esponente del femminismo del pensiero della differenza, la donna è definita come in-finita e non-uno, tuttavia ci sono due sessi distinti e il femminile è costitutivamente delle donne.

Nella corrente postmoderna non c'è né uno, né due sessi, tale femminile, pur essendo una categoria riferita inizialmente alle donne, non è specifica, si distacca dalla donna e può identificarsi con entrambi i sessi.

Il n'y a pas d'essence de la femme parce que la femme écarte et s'écarte d'elle-même. Elle engloutit, envoie par le fond, sans fin, sans fond, toute essentialité, toute identité, toute propriété...il n'y a pas de vérité de la femme, mais c'est parce que cet écart abyssal de la vérité, cette non-vérité est la vérité. Femme est un nom de cette non-vérité de la vérité²⁶⁵.

Tale identificazione, sottolinea Collin, del femminile e della verità o più precisamente della non-verità della verità, dell'inadeguatezza dell'esatto al vero, è analizzata da Derrida nell'opera di Nietzsche del quale mostra che, pur essendo stato considerato misogino, celebra, invece, il femminile.

Il femminile viene dunque a sostituirsi alla femminilità tradizionale attribuita alle donne: esso è agli antipodi della femminilità. Partendo da ciò, Derrida costituisce il suo pensiero, definendosi come femminile. Distacca allora definitivamente, analizza Collin, la verità dalla rappresentazione e dall'ambizione del tutto per dispiegare il pensiero come dislocazione, polifonia. Il femminile e il maschile sono così relativamente autonomizzati dalle loro origini biologiche e sociologiche, si può scivolare dall'uno all'altro sesso.

²⁶⁵ J. Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, éd Galilée, 1972, p. 39
307

Possiamo dire allora, sostiene Collin, che laddove la categoria del femminile è valorizzata, il filosofo o lo psicoanalista (Lacan, in particolare) si rivendica del femminile.

Se allora, continua Collin, il pensiero postmoderno o decostruzionista trova il suo pieno esercizio nel lavoro sui testi, privilegiando sempre il movimento infinito della scrittura sulla determinazione finita del libro, può suscitare riserve quando si applica allo spazio politico nella misura in cui se il femminile trascende la logica dei contrari, l'opposizione uomo/donna non è più pertinente: "le dualisme est déjoué par le féminin". In questa prospettiva, la posizione postmoderna suscita necessariamente, dal punto di vista femminista, una risposta critica fondamentale: privilegiando la categoria del femminile in quanto tale, indipendentemente dall'effettiva appartenenza sessuale, la posizione post-moderna sembra dimenticare la realtà socio-politica inevitabile delle donne²⁶⁶.

²⁶⁶ In un articolo pubblicato nella rivista *Futur Antérieur* nel 1993, testo già oggetto di una conferenza tenutasi al Centre Pompidou nel 1991 su *Le Forme dell'anti-femminismo contemporaneo*, Collin interpreta la nozione di anti-femminismo non più come una forma di denigrazione diretta delle donne, ma la schivata di ciò che il femminismo chiarisce e sostiene, vale a dire la dimensione politica che abita i rapporti dei sessi lo stesso se non lo riduce. Ciò significa che i filosofi, come Derrida, che si sono interessati al tema del femminile, eludono nelle loro analisi la dimensione politica che abita i rapporti tra i sessi, cioè che la differenza dei sessi è strutturata dalla dominazione e che quest'ultima può e deve essere superata. La nozione di femminile, crea allora l'illusione di affrontare la questione delle donne, la realtà effettiva delle donne e contestando il dualismo a profitto di una indecidibilità dei sessi, nasconde piuttosto che affrontare il dualismo. Collin sottolinea allora come se è vero che la differenza dei sessi è dell'ordine dell'irrapresentabile nel senso che non è possibile definire cosa è un uomo, cosa è una donna senza normare artificialmente la loro esistenza, il rischio politico è l'elusione della dominazione di un sesso sull'altro che ha se non prodotto almeno istituzionalizzato questo dualismo così come è inscritto nel funzionamento sociale e culturale. Affermare allora che ontologicamente la differenza dei sessi non rileva né dell'uno né del due, non permette tuttavia di nascondere che essa è culturalmente inscritta e appresa nella dimensione dell'uno o del due. Se il dualismo secolare del rapporto tra i sessi e il privilegio accordato a uno, il maschile, sull'altro, il femminile è inconcepibile, il superamento di questo dualismo, sostiene Collin, non può essere la sua semplice denegazione. La differenza indifferente non può compiersi nella pratica che attraverso la distruzione dei rapporti di potere. Se uomini e donne sono ontologicamente in un rapporto di *différance*, vale a dire in un movimento di perpetuo differire che li rende non identificabili, indistinti, essi sono in ogni caso socio-politicamente in un rapporto che li rende due. La questione è di sapere, per Collin, se ogni politica è supportata da presupposti metafisici e bisogna sostenere una politica non metafisica, vale a dire libera dalla definizione della sua fine, poiché lavorare all'eliminazione dei rapporti di dominazione non è necessariamente postulare un'adequazione possibile delle donne, degli uomini o degli esseri umani alla loro essenza. Siamo chiamati, sostiene Collin, a un agire, a una praxis della differenza dei sessi, al di là di ogni assegnazione a priori dei differenti e la *différance* nella misura in cui fa l'economia dell'effettiva realtà dei due sessi, rischia d'essere la nuova declinazione dell'universale: un'altra forma dell'Uno e non la realizzazione del comune.

L'indecidibilità della sessuazione, sostiene Collin, non cancella la decidibilità reale, la realtà di uomini e donne nell'ordine sociale.

I rapporti tra uomini e donne non si determinano sempre secondo le stesse modalità, le stesse femministe non mancano di sottolineare la pluralità delle condizioni, delle situazioni, delle congiunture e l'irriducibilità degli uni alle altre.

Se è vero allora, sostiene Collin, che la struttura del reale e dei rapporti umani non è riducibile ad una logica duale, anche nel conflitto, le lotte di emancipazione rilevano non un semplice antagonismo frontale, ma una strategia policentrica dove il/la dominato/a si disloca secondo le necessità della congiuntura. La destabilizzazione del potere si opera attraverso dei processi di deviazione.

In tale prospettiva il femminismo si è dall'inizio, designato come movimento delle donne, mettendo l'accento su movimento e lo stesso sul plurale: movimento delle donne.

Movimento, sostiene Collin, che distanzia, si distanzia e si ridefinisce, nella misura in cui la lotta contro il potere è sempre un'aspirazione al potere, si lotta necessariamente con. Il movimento delle donne, per Collin, ha sempre sostenuto un'alternativa globale al funzionamento socio-politico esistente, introducendo un'ipotesi non assimilazionista, ma trasformatrice che può essere attribuita al carattere proprio delle donne (naturale o storico) e/o ad un progetto politico.

In una tale ottica, la trasformazione economica e sociale dei rapporti dei sessi non può avere che un fondamento economico e sociale: necessita uno sconvolgimento simbolico, l'elaborazione di un nuovo sistema di rappresentazioni e di un nuovo linguaggio.

La maggior parte delle femministe degli anni Settanta ha avuto quest'ambizione: il femminismo, facendo emergere la metà del mondo, fino ad allora tenuto in silenzio, non pretendeva solamente di riparare ad un'ingiustizia, ma di proporre la possibilità di un'altra società, di disegnare una cartografia nuova del mondo esistente.

Ma se la libertà era stata, sottolinea Collin, la rivendicazione primaria del movimento, è l'uguaglianza che viene presa in rilievo, nella misura in cui le istituzioni pretendono di rispondere alle aspirazioni delle donne.

L'obiettivo dell' "uguaglianza delle possibilità" rimpiazza l'obiettivo sovversivo degli anni 70.

Per Collin, al di là delle posizioni teoriche adottate dalle femministe, il punto chiave, nodale, è che il movimento di liberazione delle donne è un'invenzione teorica e pratica. Non si appoggia su alcuna dottrina fondatrice prestabilita, non fornisce nessuna rappresentazione precisa della sua fine, vale a dire di cosa sarebbe una società dove l'inuguaglianza dei sessi sarebbe superata.

Il movimento di liberazione delle donne si costituisce nel tempo, "in direzione di ciò che non si conosce", non ha modello né storico né teorico. Non risponde ad un piano divino o umano, ma si inventa in ogni momento.

Collin insiste sul fatto, come sottolinea Diane Lamoureux in *Pensées Rebelles*, che il movimento femminista è il solo movimento rivoluzionario che non appoggia la sua rivendicazione su nessun modello prestabilito e che non può pensarsi in termini di riappropriazione o ritorno.

Collin partage avec Luxemburg et Arendt l'idée que la révolution est un processus et pas simplement une rupture. Dans un tel processus, il y a des avancées et des reculs. [...] La théorie et la pratique sont constamment à inventer dans le mouvement de la praxis. [...] Faire mouvement plutôt que système implique à la fois une liberté et un risque. Liberté de l'invention et de la découverte. Risque de l'enlisement et du dévoiment. Cela veut aussi dire que le féminisme procède d'une révolte dont les causes ne sont pas nécessairement les mêmes pour toutes, même si une de ses tâches est de montrer que ces causes diverses s'inscrivent dans une structure discriminatoire systémique, ce qui rejoint le principe de totalité chez Luxemburg. Parce que les causes de révolte sont multiples, il est impensable de hiérarchiser les enjeux. Par ailleurs, les rencontres et les luttes menées en commun font émerger de nouveaux enjeux, dont on se soupçonnait pas l'existence et qui représentent autant de facettes du patriarcat. Bref, le mouvement est aussi ce va-et-vient entre la réflexion et la pratique, et un refus de clôturer le débat²⁶⁷.

²⁶⁷ D. Lamoureux, *Pensées Rebelles. Autour de Rosa Luxemburg, Hannah Arendt, Françoise Collin*, Montréal, Ed Remue-Ménage, 2010, pp. 141-142

Collin definisce il femminismo come apolide e acutamente pensa differemente il rapporto tra la dimensione collettiva e individuale della lotta, lotta che non può fondarsi su un' "identità femminile" da liberare, né su un avversario facilmente identificabile, perché "il nemico è sempre la perversione dell'amico o del compagno".

Ma nello stesso tempo, la lotta femminista è, per Collin, fortemente strutturata dalle forme che assume l'oppressione delle donne:

Oppression qui a ceci de particulier qu'elle atteint chaque femme de manière singulière, jusque dans son intimité, et que c'est à travers chaque femme, par chaque femme, comptable devant elle seule, qu'elle doit être collectivement combattue. La lutte des femmes ne peut faire l'économie des individus pour se produire comme généralité. D'où l'hésitation des féministes en matière de terminologie : "la" femme ou même "les" femmes faisant place, dès le début du Mouvement, à "des femmes", d'où l'important entrelacs de l'éthique et du politique, du privé et du public. Car le paradoxe de cette lutte collective est qu'elle a pour objectif de produire des singularités, de dégager les femmes de l'emprise du même, de la généralité de la féminité sous laquelle le patriarcat les a enfouies²⁶⁸.

Ciò che si cerca e si vuole nel femminismo è, per Collin, che le donne si inventino, siano capaci *di partire da sé*, di scegliersi.

Tale movimento, teso tra il moderno e il post-moderno, si potrebbe definire in questo senso trans-moderno.

Il movimento delle donne è allora una promessa di cui ci si domanda dove e quando potrà essere mantenuta, se non lo è forse, mantenuta ad ogni istante. Per tale ragione il femminismo obbliga, per Collin, ad una permanente dislocazione dei margini, dei bordi per conservare la sua radicalità. La vigilanza politica è necessaria, tanto più che una delle forme di dominazione, sostiene Collin, all'opera nell'istituzione, è la loro immensa capacità di recupero. E il femminismo non è mai al riparo dalle trappole del recupero.

²⁶⁸ F. Collin, "Le féminisme et la crise du moderne", préface à D. Lamoureux, *Fragments et collages*, Montréal, Remue-ménage, 1986, p. 10

La costituzione di un mondo comune implica la presa in conto della dominazione maschile come problema politico e l'idea che la pluralità umana comincia con la differenza dei sessi. La libertà degli uomini e delle donne, la libertà umana, passa attraverso i tentativi di risoluzione politica dei rapporti di dominazione, da cui il concetto che conia Collin di *différend des sexes*, o meglio *praxis du différend des sexes*. Ciò le permette di pensare un'uguaglianza che non sia dell'ordine dell'uguagliamento, una differenza che risiede nella dislocazione e non nell'assegnazione.

La preoccupazione per il *différend des sexes* che mantiene aperta la riflessione sulla politica e la dominazione non deve tuttavia occultare, per Collin, le differenze tra le donne. L'oppressione è comune a tutte le donne, ma non si declina per tutte nello stesso modo, combinandosi con altre forme di dominazione. Collin attenta altresì ai limiti del concetto di intersezionalità²⁶⁹, pensa il "sesso" e la "razza" non in modo formale, ma nella loro relazione storica e politica. La posta in gioco è quella di analizzare la dominazione nella molteplicità dei suoi effetti storici, ma anche le condizioni intellettuali e materiali che ne sono alla radice.

²⁶⁹ Cfr. K. W. Crenshaw, "Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur", in *Féminisme(s): penser la pluralité*, Cahiers du Genre, n. 39, 2005. Nello stesso numero sopracitato Elsa Dorlin attentamente nota nel suo articolo "De l'usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de "race" dans les études sur le genre" i limiti tuttavia del concetto di intersezionalità: "Au sein de la théorie féministe, l'une des premières façons de conceptualiser les multiples oppressions a consisté à utiliser un modèle mathématique. La double, voir la triple oppression dont certaines femmes font l'expérience supposerait que chaque rapport de domination s'ajoute à l'autre. [...] Cette analyse pose de nombreuses difficultés car elle isole chaque rapport de domination et définit leur relation de façon arithmétique. [...] On voit bien que cette analyse dite additive demeure insatisfaisante pour comprendre les modalités historiques de la domination raciste et sexiste. Un autre modèle a donc été mobilisé, cette fois-ci géométrique, pour comprendre l'entrecroisement ou plus exactement l'intersection des rapports d'oppressions. Kimberlé W. Crenshaw a proposé le concept d'intersectionnalité (1991), afin de saisir la variété des interactions des rapports de genre et de "race", au plus près de la réalité même des expériences des femmes afro-américaines. Crenshaw a montré comment l'intersectionnalité politique des rapports de domination est une structure de la domination elle-même qui empêche ou affaiblit les discours contre le sexisme ou le racisme. [...] La critique que l'on peut adresser au raisonnement de Crenshaw vise sa définition des rapports sociaux en termes de secteurs d'intervention, définition qui implique que celles entre nous qui subissent plusieurs discriminations se retrouvent dans des secteurs isolés. Or, cette définition non seulement isole, mais uniformise des positions socialement antagonistes et tend à confondre les identités stigmatisées, imposées et les identités politiques des groupes minorisés. [...] En d'autres termes, l'intersectionnalité est un outil d'analyse qui stabilise des relations et des positions fixes, qui sectorise les mobilisations, exactement de la même façon que le discours dominant naturalise et enferme les sujets dans des identités altérisées toujours déjà-là.

Uno degli obiettivi fondamentali del femminismo, per Collin, è che le donne, come singolarità siano capaci di inventarsi, di sperimentare una vita altra, liberate dall'assegnazione patriarcale alla femminilità per agire politicamente.

Porre la questione del *différend entre le sexes* piuttosto che quella della differenza dei sessi permette a Collin di evitare ogni metafisica dei sessi. Per far ciò, si ispira alle riflessioni di Arendt sull mondo comune che si costruisce sulla base delle singolarità delle posizioni e delle opinioni che si interpellano instaurando un'interrogazione che si nutre in un dialogo necessariamente incompiuto.

Ponendo la questione del *différend des sexes*, il femminismo solleva una posta in gioco che è in comune per gli uomini e per le donne.

La radicalità del pensiero di Françoise Collin, comporta almeno tre conseguenze nota Lamoureux in *Pensées Rebelles* : anzitutto ciò che il femminismo interroga non si riduce né al posto delle donne nelle società patriarcali, né all'identità femminile – ammesso che un concetto come quello di identità esista –, ma interroga l'ordine sessuato nel suo insieme ed è legato alla dimensione insurrezionale del femminismo, implica una dislocazione delle identità sessuate e delle pratiche sessuali, ma anche un disordine (*trouble*) nell'ordine della generazione e delle generazioni. La seconda conseguenza è di mettere in causa lo statuto generale del corpo, della sessualità e della riproduzione umana. Infine una terza conseguenza che prolunga la seconda, attraverso la rimessa in questione della riappropriazione del corpo. Ciò suppone una certa porosità della nozione di soggettività se si vuole pensare un mondo comune e alle pratiche di soggettivazione.

La critica del soggetto moderno e di una concezione del mondo in termini di rapporto di dominio soggetto/oggetto non è affrontata solamente da Heidegger o da Derrida, ma, per Collin, è all'opera, in un'altra prospettiva in Hannah Arendt che contesta l'idea di una metafisica fondatrice anche nel progetto politico. Arendt situa, sostiene Collin, l'essenza del linguaggio – linguaggio della democrazia – nel dialogo plurale che è un'altra forma della messa in discussione dell'Uno.

Il senso, ma anche il mondo comune si sostiene nel dialogo plurale che impedisce la rappresentazione del Vero o del Bene, o la loro iscrizione in una forma determinata. Il dialogo è l'assunzione permanente dell'uno e del molteplice, dell'uno e del molteplice. Ciò che a Collin interessa è pensare la questione del soggetto non nel registro dell'autore, ma piuttosto, seguendo Arendt, in quello dell'attore potenziale di un mondo che deve ancora divenire comune. Preconizzando un soggetto che non sia l'autore,

Collin evita così di riprodurre la posizione del soggetto cartesiano che ordina il mondo a partire da se stesso in un gesto solipsistico, a profitto di un'azione di concerto, che presuppone sempre la pluralità.

Liberare le donne è anche liberarle dalla fede nella liberazione. Bisogna lottare contro l'assoggettamento delle donne senza nutrire nessun mito del soggetto affinché sperimentino nuove pratiche di soggettivazione.

Si sa da dove si parte, si conosce la dominazione, ma non si possono determinare a priori le forme di soggettivazione e si può solamente immaginare il processo di liberazione. Collin analizza e problematizza il pensiero di Derrida, come dicevamo, soffermandosi su ciò che nel suo pensiero prolunga e va al di là della critica heideggeriana della metafisica occidentale, vedendo come ha ispirato direttamente una corrente del femminismo americano, identificata oggi in Francia ai lavori tradotti e largamente diffusi di Judith Butler.

Lo fa in numerosi articoli²⁷⁰: «Différance des sexes et queer theory. Le post-moderne, de Jacques Derrida à Judith Butler», «Jacques Derrida et la dissémination»,

²⁷⁰ Oltre agli articoli pubblicati e che analizzo nel testo, nelle note di lavoro, inedite, Françoise scriveva: "Ciò che colpisce di più leggendo Judith Butler per una donna-femminista degli anni '70, cioè per me stessa, è l'assenza di riferimenti alle condizioni sociali ed economiche che soggiacciono alla realtà dei rapporti sessuati e alla sua modificazione. Il potere dell'infrastruttura economica è sparito a profitto del potere linguistico, del performativo. (Anche se Derrida, quanto a lui, l'affronta in una delle sue opere: *Gli spettri di Marx*). La dimensione delle classi, delle culture, delle condizioni sociali locali e mondiali è assente nell'uno e nell'altro dei due sistemi di pensiero, essendo l'infrastruttura ricondotta alla questione del corpo sessuato. Il performativo si sostituisce manifestatamente all'agire rivoluzionario. Ha il vantaggio di dipendere direttamente da noi, di convocare il lavoro delle singolarità come lavoro sovversivo, soprattutto in Butler. Il femminismo, qualsiasi cosa se ne dica, era nato in strada, la *queer theory* si discute all'università. (ma anche la questione di genere è diventata una questione universitaria). In ogni caso, in Butler, la questione dell'orientamento e delle pratiche sessuali si è sostituita alla questione delle appartenenze dette di genere. Tuttavia, anche se "una lesbica non è una donna" secondo la celebre frase di Wittig, è una donna che parla, una cosiddetta donna come avevo l'abitudine di dire al momento del mio militantismo. È totalmente indifferente? Se una lesbica non è una donna, un uomo omosessuale non è un uomo? La questione delle sessualità è stata annullata dalla questione dei sessi, del genere come si dice? Se c'era un non-detto o poco esplicitato degli orientamenti sessuali nel primo femminismo, c'è un non detto o poco esplicitato della differenza dei sessi nell'opera di Butler, della differenza dei sessi così come si presenta nel confronto delle omosessualità, tra omosessuali e lesbiche, regimi erotici, sociali ed economici divergenti, se si vuole osservarli bene, e che costituiscono dei milieu differenti tanto sul piano economico che nei costumi, che nei rapporti di potere...come se la vecchia articolazione donna/uomo non fosse morta, anche nel regime delle omosessualità. Qui, anche se una lesbica non è una donna, sembra che un omosessuale resta un uomo quanto ai vantaggi sociali che gli sono propri. La posizione di Butler rinvia alle posizioni filosofiche contemporanee della nascita e dello sviluppo del femminismo nello stesso tempo in eco e in opposizione. Il mio ingresso nel pensiero filosofico, prima dell'incontro con il femminismo agli inizi degli anni Settanta, è d'altronde costituito a

314

partire da ciò che si chiama il post-metafisico, vale a dire un pensiero della de-totalizzazione. Deleuze, Foucault, e par il caso degli incontri (attraverso Blanchot a cui ho consacrato il mio primo libro filosofico) Derrida, mi hanno chiarito il marxismo senza abbandonare tuttavia l'ambizione sovversiva. Che non esiste il tutto, né una posizione di dominio del punto di vista, dove si libererebbe tutta la vista l'ho appreso sull'opera di Blanchot, di cui avevo nel libro che gli ho consacrato nel 1973 rilevato le vicinanze con l'opera nascente di Derrida (che all'epoca non lo citava ancora). La scrittura scrive e il libro non è la totalizzazione né la fine ma in qualche modo l'interruzione. Scrivere è portare e riportare il senso in permanenza, non circoscriverlo. La fine non è il compimento ma l'interruzione. Scrivere, differire il senso, senza mai essere nella totalità. La scrittura compie e contesta l'unità, l'uno del libro. L'indecidibilità abita anche la decisione. Questa dimensione dell'infinito come mai finito della scrittura come senso indefinitivamente rinviato conduce laddove il femminismo si manifesta, laddove viene rivendicato dai filosofi con il titolo di femminile. Un tale approccio rendeva problematico il mio impegno nel femminismo dove l'opposizione rifaceva senso nella differenza. Un conflitto resta latente nel regime della differenza e dell'opposizione, della ricerca conflittuale di una fedeltà alle due dimensioni. E uno dei miei colleghi filosofi non mancherà di rimproverarmelo, con violenza, durante un convegno: "come si può essere femministe quando si è scritto su Blanchot? Come si può entrare nel regime dell'opposizione quando si è approcciato il regime della differenza, del differire infinito? Tutta quest'epoca filosofica contesta il regime dell'opposizione e della dialettica che ha abitato l'eredità post-hegeliana e marxista. Si trova così, in Derrida, una sorta di apologia del femminile divenuto verità ontologica: il femminile diviene un valore di cui il filosofo si rivendica. Con la denuncia correlata dell'Uno, come fallogocentrismo e fallogocentrismo. Il non-uno del perpetuo differire. Il non-tutto dirà Lacan anche, forse nello stesso senso. Il femminile come indecidibilità diviene leitmotiv. Ma da allora il femminile è rivendicato dal filosofo (uomo) che si oppone non alle donne, ma alle femministe in ogni caso, rimproverandole di essere fallliche. La valorizzazione della *différance*, dell'indecidibilità, dell'indifferenza dei sessi, è assortita da una critica dell'opposizione del dualismo sul quale riposerebbe il femminismo e la posta in gioco fra i due è confrontata alla lotta duale che approfondisce e conferma di fatto ciò che pretende di contestare, cioè l'opposizione. La rivalorizzazione del femminile come indecidibilità è uno stratagemma contro la posizione duale e oppositiva delle femministe. Si ritrova qualcosa di tale critica nel primo libro di Butler, *Gender Trouble* che regola i conti con il femminismo per le stesse ragioni: questo dualismo divide uomini e donne e conferma la sua struttura normativa eterosessuale. Queste due opere, quella di Derrida e quella di Butler, riposano all'inizio (in Butler è soprattutto attraverso la questione del *trouble* nel genere, dopo modificata) su una sorta di denuncia del femminismo in ciò che dualizza le posizioni sessuate, le essenzializza in qualche modo, in definizioni antagoniste. Nei due casi il femminismo è accusato di questa forma oppositiva che fissa le identità, o anche costruisce o contribuisce a mantenere. Il femminismo, attraverso la sua lotta duale, fortifica ciò che vuole precisamente far oscillare. Fortifica un dualismo di cui contesta o contesta solamente l'articolazione in termini di potere. È qui che si può ritrovare il rimprovero principale che è presente in sordina nelle due opere, quella di Derrida (la *différance* avec un *a*) e quella di Butler (*trouble* nel genere). Una comune resistenza al dualismo, alla guerra, io e l'altro, una comune sfiducia nei confronti del femminismo come posizione manichea che fortifica una politica delle identità col pretesto dell'uguaglianza. Derrida lo sottolinea esplicitamente: l'opposizione, la lotta, fortifica questo due che è precisamente contestato. Si potrebbe dunque trovare a questa denuncia di un dualismo che fissa le identità, in *Gender Trouble*, qualcosa della *différance* con una *a*, il perpetuo differire di Derrida e che è a volte designato con il termine di femminile e fa da contrappeso al dualismo in forma di opposizione confortato in teoria o in pratica dal femminismo. La denuncia del due si ha in entrambi, senza che si possa tuttavia identificare queste posizioni, se non in maniera reattiva. Così se ho spontaneamente associato in maniera puramente circostanziale il nome di Derrida e quello di Butler, anche se le rispettive poste in gioco non sono ovviamente le stesse, anche se lei cita e rivendica piuttosto una prossimità a Foucault, è vero senza dubbio che sia in Derrida che in Butler si trova una critica delle

«Le devenir féminin du masculin dans la philosophie contemporaine», «Déconstruction ou destruction de la différence des sexes ?».

posizioni femministe che fortificano o fissano la linea di condivisione tra i sessi al posto di rivoluzionarla. Derrida non lo fa tuttavia dal punto di vista del regime delle pratiche sessuali che non approccia come tale che io sappia: c'è un non-detto persistente. Ma assume il femminile come categoria in qualche modo logica e ontologica del suo pensiero, traducendolo nel concetto di *différance* come perpetuo differire ed esaltando l'indecidibilità sostituita al regime duale delle opposizioni. In un senso la distinzione tra omosessualità ed eterosessualità è diventata caduca, almeno formalmente, se come afferma ingenuamente Derrida non abbandonando le sue prerogative: "io sono una donna". Ma non affronta questa dimensione della sua messa in causa. Ciò che mi sembra operare una fenditura tra questi due pensieri, è che quello di Derrida declina il rinvio del differire, della *différance* con una *a* come movimento infinito e in un certo modo totalizzante, che non lascia dei vuoti in qualche sorta. Poiché c'è un modo di declinare il perpetuo differire che realizza una forma di occupazione del terreno o di totalizzazione, in modo da realizzare il dispiegamento senza faglie. Mentre il pensiero di Butler, nella stessa preoccupazione di denunciare il due, nella stessa denuncia dell'identità fissa, evoca a diverse riprese la questione del lutto, vale a dire della perdita assunta. La contestazione dei limiti non è assortita da un orizzonte trionfalistico. Così mi sembra che l'indecidibilità derridiana è una forma di totalizzazione mediatizzata, un'estensione infinita del verbo mentre l'indecidibilità butleriana e l'indecidibilità identitaria o più esattamente l'irriducibilità di un'identità ai modelli sociali normativi non è mai un'affermazione della buona forma. Non è per caso che lei introduce nel suo pensiero la questione del lutto, riferendosi a Freud. Si riferisce a più riprese, ed è ciò che mi ha incuriosito, al testo di Freud, *Lutto e melanconia*. Freud distingue il lutto dalla malinconia come due rapporti con la perdita; il lutto assume la perdita, chi non elabora il lutto, chi non assume la perdita, è oscurato dalla malinconia distruttiva. Forse è il caso per Antigone, nel suo *no man land e no women land*, donna di nessuna luogo votata alla morte non solamente perché non rispetta la legge della città ma perché non resta da nessuna parte, rifiutando sua sorella, vegliando sul fratello morto, una trasgressione suicidaria e non un'assunzione del vacillamento identitario. La messa in evidenza di ciò che resiste a un tale dualismo e al triangolo edipico non è riferito o rassicurato da un'altra identità, fosse anche potenziale. Ciò che l'esperienza della sessuazione e della sessualità (come omosessualità) lascia come traccia nel pensiero di Butler è ciò che si potrebbe chiamare una finitudine non dialettica, uno iato ed è così che introduce la questione del lutto, che mi ha dato a pensare e che mi sembra sia assente nel pensiero derridiano. La differenza derridiana non lascia nulla, l'indecidibilità permette di non aprire nessuna fenditura, nessuno iato. In Butler, così come la legge apre il tutto, il tutto della dialettica e il tutto dell'infinita differenza come differire, c'è un non-tutto nel suo pensiero. La dislocazione del soggetto non è, la sua indecidibilità, ma piuttosto l'esperienza di un non avere un posto, un lutto da elaborare, lutto di nulla che questo, di un questo che non si articola al tutto, di un questo che non è l'uno e l'altra, né l'uno o l'altra ma l'economia della contingenza. In Derrida non c'è lutto né malinconia e il differire della *différance* si dispiega con tanta ampiezza, in altri termini sicuramente, tuttavia come nella dialettica hegeliana, nella stessa ambizione del tutto (occupazione del terreno), ma con altre procedure. Non c'è spazio per il vuoto, per la disfatta nell'opera derridiana, ripartendo senza fine alla conquista di spazi nuovi, occupando tutti i terreni nello stesso tempo. Un'altra versione (post-moderna) della totalità hegeliana, la *différance* sarebbe nella sua opposizione alla dialettica un'altra versione del tutto, l'infinito del finito." F. Collin, *Note di lavoro su Butler e Derrida*, (trad. mia)

Ciò che è stata definita con il nome di *queer theory*, per Collin, è ispirata al pensiero della *différance* di Derrida, il cui insegnamento nelle università americane fu determinante.

La nozione di *différance* derridiana alla quale, per Collin, fa eco la nozione di *queer*, supera o pretende di superare, in effetti, l'alternativa dell'uno o del due, alternativa nella quale il pensiero dei sessi era stato inizialmente bloccato.

Collin sottolinea anzitutto ciò che distingue il pensiero della differenza derridiana e la *queer theory* butleriana: se entrambe mettono in questione il dualismo dei sessi, la prima non include nella sua riflessione la contestazione della norma eterosessuale (che passa sotto silenzio), mentre la seconda vede nell'omosessualità riqualificata in *queer theory*²⁷¹ la radicalizzazione di tale contestazione che finisce per diventare un'apologia,

²⁷¹ "C'est dans les termes d'un hommage permanent à Foucault que viennent alors s'ajouter aux gay studies plus anciennes, souvent essentialistes et polarisent, le courant des queer studies : la nouvelle démarche consiste à explorer toutes les zones intermédiaires entre identités sexuelles, toutes les zones où elles se troublent. Le tournant queer, inspiré d'un mot synonyme en anglais de «folle» a pour date de naissance un article de 1991 où la critique féministe Teresa De Lauretis appelle à repenser les identités sexuelles en fonction de leurs déplacements constants. Au-delà, il prend sa source dans les débats entre féminismes essentialiste et antiessentialiste des années 1980, et dans la double relecture de Foucault mais aussi de Derrida (grâce auquel repolitiser l'indécidable) que proposent ses deux inspiratrices majeures-Eve Kosofsky Sedgwick et Judith Butler. Dans un essai pionnier qui aura bientôt le statut de livre-culte, *Epistemology of the Closet*, Eve Kosofsky Sedgwick, professeur de littérature anglaise à Duke, demande pourquoi celui qui a des rapports sexuels avec un homme devrait être appelé gay. [...] L'autre pivot de ce tournant queer est le travail de Judith Butler, qui analyse de façon sophistiquée, de *Gender Trouble* à *Bodies That Matter*, les modes performatifs et dialogiques d'une construction continue du genre sexuel, féminité et virilité y devenant des « citations obligatoires », des normes de contrôle, dont le drag queen, de son côté, démonte l'artifice en les parodiant publiquement. [...] Le livre majeur de Judith Butler, référence de tous les débats queer et néo féministes, reste *Gender Trouble*, qui représente pour son travail un double tournant linguistique et politique : linguistique parce qu'une pensée renouvelée de la performativité et des actes de parole (speech act) y vient expliquer la «production» continue du genre sexuel par les «citations obligatoires» et le fonctionnement itératif de la féminité ou de la masculinité ; [...] et politique parce qu'un pouvoir, plus diffus encore que chez Foucault, n'y est pas moins perçu à l'oeuvre derrière cette construction performative de l'identité de genre, un pouvoir qui veille à articuler fermement subjectivation sexuelle et hétérosexualité obligatoire, mais aussi production du genre et productivité économique de la procréation. [...] *La Vie psychique du pouvoir*, premier ouvrage de Butler traduit en français, marque aussi les limites de son entreprise : la double ambition convergente de politiser certaines thèses lacaniennes et d'examiner les enjeux psychiques de la politique foucauldienne laisse en fait, entre ces pôles très distendus, la psyché et la cité, les processus de subjectivation et les modes de circulation du pouvoir, une zone confuse, en friches, incomplètement couverte, que l'auteure peine visiblement à rassembler théoriquement. [...] Outre que sa préface à la seconde édition de *Gender Trouble* constitue l'un des textes les plus stimulants sur la *French Theory* comme avatar américain, Butler semble parfois rabattre tout son travail sur la question d'une remise en circulation politique des textes, ou du moins le justifier dans les termes d'une liberté d'usage des auteurs de référence. [...] Chacun de auteurs français est l'occasion pour elle, d'un déplacement critique, d'une opération théorique productive. Elle en

per Collin, del *transgenre* come superamento della dualità dei sessi e realizzazione di una forma concreta di universalismo dove l'uguaglianza si realizza attraverso l'“indecidibilità” assunta nel senso letterale.

Dunque trasposto e ridefinito nella problematica delle sessualità, il femminile che, nel testo derridiano ricordiamo è l'operatore della decostruzione del fallologocentrismo (in cui l'indecidibilità non è riducibile alla neutralità dell'individuo essendo un movimento di presa di distanza critica del dato sessuato piuttosto che la pretesa del suo superamento o della sua cancellazione); tale femminile, per Collin, sviluppato ulteriormente si traduce in *queer*.

Nessuno stupore, analizza attentamente Collin, in questo scivolamento se si considera che la prima versione della disseminazione in Derrida si formula nel suo rapporto a Platone e riguarda l'opposizione non tra donne e uomini, ma tra due figure maschili: tra la disseminazione dello sperma del figlio e l'economia fecondante dello sperma del padre. Il *queer*²⁷², che proviene dai movimenti omosessuali sottolinea questa indeterminabilità rispetto alla sessualità rendendo problematiche le frontiere che separano tradizionalmente etero e omosessuali.

In Derrida, invece, come abbiamo detto, la critica del logocentrismo occidentale si coniuga con una critica del fallocentrismo. Crea la nozione di fallologocentrismo per caratterizzare la struttura di pensiero dell'Uno, dalla quale prende le distanze, valorizzando per contrasto non il due, ma i molteplici, ciò che qualifica come

délocalise, si l'on peut dire, les intuitions les plus fortes pour les confronter aux débats universitaires américains sur la subjectivité de genre ou la possibilité d'une politique sexuelle. De Foucault, elle propose d'appliquer la méthode généalogique à la question qu'il contourne précisément de la différence sexuelle, tout en restant fidèle à sa façon de ne jamais séparer, dans l'émergence de la subjectivité, assujettissement et subjectivation, soumission et résistance» F. Cusset, *French Theory*, op. cit, pp pp. 165-166-210.

²⁷² “La théorie queer se distingue des réflexions post-modernes et post-structurales dont elle est partiellement issue en ce qu'elle a engendré une repolitisation du champ sexuel : en proposant une critique hyperbolique des centres de formation des identités sexuelles et de genre normatives ainsi que des formes d'intervention dans l'économie politique des discours disciplinaires qui sont autant des façons de remettre en question les régimes de la vérité et le bio-politique. En effet, la théorie queer problématise et politise non seulement le corps mais aussi, et c'est là sa forte dimension épistémologique, le savoir et la production de vérité, bref les rapports savoir-pouvoir» M. H Bourcier, *Queer Zone 3. Politique des identités sexuelles et des savoir*, Paris, Amsterdam, 2011, p. 135

l'indecidibilità, la *différance*, il perpetuo differire del senso che non risolve mai in una progressione dialettica, ma resta sempre sospeso.

È esattamente, nota Collin, a questa concezione dell'indecidibilità che si ispira la *queer theory*, applicandola alla questione dei sessi e della sessualità per evitare, sfuggire l'alternativa dell'uno e del due in materia di qualificazione dei sessi, alternativa che ha nutrito fino a oggi il dibattito femminista e il dibattito femminista francese in particolare.

Ogni individuo umano deve poter negoziare singolarmente le dimensioni del femminile e del maschile nella costituzione della propria identità, anche se l'ingiunzione sociale si formula come un'alternativa. La *queer theory* radicalizza così la *différance* derridiana applicandola alla questione delle pratiche, delle forme della sessualità e alla confusione delle sue frontiere.

Il differire della *différance* è il rifiuto dell'identificazione della filosofia ad un sistema. Se Derrida affronta la critica del pensiero occidentale come fallogocentrismo, vale a dire come critica della centralità del *logos* come fallo nel rapporto al mondo, tale critica, sostiene Collin, va a precisarsi nel confronto dalla parola alla scrittura, essendo la parola legata alla trasmissione di un senso determinato a partire da una presenza che domina, mentre la scrittura assume il linguaggio come un perpetuo differire. Il pensiero è dunque, analizza Collin, una decostruzione permanente delle rappresentazioni nelle quali si fissa. Tale decostruzione, per Collin, applicata alla rappresentazione dei sessi interroga la loro determinazione duale tradizionale non a profitto di un Soggetto neutro che ne sarebbe esente o almeno le trascenderebbe, ma a profitto di una messa in questione della loro dualità sostanziale.

Nella filosofia post-metafisica o post-moderna sviluppata da Derrida, come abbiamo sopra ricordato, il femminile designa così una struttura ontologica, non il proprio delle donne poiché la differenza dei sessi è una *différance*, un movimento del differire che rende i suoi poli non identificabili.

Vediamo allora, per Collin, come teoricamente la *queer theory* ha potuto ispirarsi alla decostruzione derridiana, senza identificarvisi, mettendo in questione la dualità dei poli sessuati, non a profitto dell'Uno del Soggetto che sostiene la filosofia moderna dei Lumi, ma a profitto del "né uno, né due" post-moderno. La posizione *queer* sostiene che gli individui non si determinano a partire dalla loro morfologia iniziale, ma trascendono in qualche modo quest'assegnazione.

Ciò che allora, per Collin, Derrida afferma speculativamente, l'indecidibilità dei sessi contro il loro secolare dualismo, la *queer theory* lo concretizza. Con le parole di Collin:

Le genre est trouble dira dès lors Butler (*Gender Trouble*) et non pas double : la détermination d'un être comme homme ou femme se rejoue différemment dans chaque conjoncture. Au devenir femme ou homme imposé par la société, par la «construction sociale», la perspective déconstructionniste oppose, non pas une autre construction, ni l'abolition de toute construction, mais un devenir mobile qui se re-décide dans chaque acte, entamant les modèles imposés. A «on ne naît pas femme on le devient» fait désormais écho «on ne naît pas homme on le devient» attestant de l'indécidabilité des deux différents. Dans l'approche déconstructionniste ou post-moderne, ni l'une ni l'autre des positions sexuées définies ne peuvent donc être fondées ontologiquement ou réduites à leurs seules composantes identifiables. Le masculin et le féminin se jouent dans des individus physiologiquement ou socialement définis comme hommes ou femmes et à partir d'eux. Dans sa traduction queer le déconstructionnisme va jusqu'à mettre en cause ses composantes elles-mêmes, à savoir la morphologie corporelle qui les sous-tend. Le sexe est performatif : il se produit, s'exerce – voire se fabrique. [...] L'indécidabilité du sexe se décide – se construit – ainsi dans chaque conjoncture²⁷³.

E tornando a Derrida se il femminile trascende la logica dei contrari, l'opposizione duale uomo/donna non è più pertinente. La risoluzione della gerarchia e dell'antagonismo socio-politico tra i sessi risiede nella dissoluzione delle loro frontiere, della loro stessa realtà. L'uguaglianza si realizza allora, sostiene Collin, nella contestazione del dualismo accentuato, ontologizzato dal freudismo, a profitto di un continuum delle differenze. Paradossalmente il pensiero post-moderno, sostiene Collin, riformula così e radicalizza nel concreto ciò che aveva affermato speculativamente l'universalismo moderno: la varietà delle forme d'incarnazione dell'umano non minaccia la sua universalità, ma ne è la declinazione.

²⁷³ F. Collin, «Déconstruction ou destruction de la différence des sexes ?» in *Genre, classes, ethnies : identités, différences, égalités*, Contretemps, Paris, Textuel, 2003, p. 54

Scrivo Collin:

Cette indifférence des sexes est, quant à l'état social, et tout simplement quant à la réalité humaine, une sorte de pétition de principe, la projection d'un désir, ou une nouvelle, et sournoise, tentation métaphysique. Son affirmation principielle ressemble d'ailleurs beaucoup à l'affirmation de la neutralité de l'individu et au postulat de l'universel selon lequel chacun est potentiellement tout, ou peut être tout et n'importe quoi, s'autodéterminant librement, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. C'est ainsi que se relooke le Sujet-maître et son désir de toute-puissance, l'expression de sa pure « autonomie » dans l'absence de limites. [...] On sait comment la théorie de la neutralité de l'individu (« l'homme », « le citoyen ») a recouvert l'éviction le plus souvent tacite des femmes, aussi sûrement que la théorie de la dualité des sexes. On peut craindre que sa version nouvelle ne dissimule les mêmes pièges²⁷⁴.

Collin, invece, rifiuta ogni metafisica dei sessi a profitto di una *praxis* dei sessi, una *praxis* senza modello che definisce *praxis* dell'irrappresentabile. L'irrappresentabile o l'indecidibile non è una posizione ontologica, ma l'invito ad un agire permanente, un agire senza rappresentazione della sua fine.

È questa dimensione dell'agire che, per Collin, misconoscono tanto il pensiero della *différance* di Derrida quanto la *queer theory* di Butler quando si identificano ad una nuova metafisica dei sessi che risiederebbe nella loro dissoluzione salvatrice e che paradossalmente è una riformulazione post-moderna del vecchio universalismo.

Sostiene allora Collin:

La position universaliste propre à la tradition de la pensée politique française et d'une manière plus générale républicaine ne conçoit la démocratie que comme un rapport entre individus transcendant leurs particularités nationales, régionales, linguistiques, sexuées, et leurs parcours singuliers. La citoyenneté érode et neutralise toutes ces composantes au profit d'une scène publique supposée homogène. [...]

²⁷⁴ F. Collin, "Déconstruction ou destruction de la différence des sexes", in *Genre, classes, ethnies: identités, différences, égalités*, Contretemps, Paris, Textuel, n. 7, 2003, p. 52

On peut se demander si l'affirmation de l'indifférence des sexes ne risque pas d'en prendre le relais plutôt que de la corriger, recouvrant de son manteau les différences factuelles et les inégalités. [...] Comme l'idéologie de l'universalisme, celle de l'indifférence des sexes risque de dissimuler et de confirmer sous principe le privilège d'une partie de la communauté, voire de le fortifier: entre la vérité métaphysique et la vérité politique, il y a un gouffre. Si on veut radicaliser la position historique, être plus marxiste que Marx en ce sens, il faut prendre l'historicité comme une catégorie indépassable, d'une part, il faut la lier à l'agir et la concevoir comme une catégorie politique, d'autre part, renoncer au rêve métaphysique du naturalisme achevé ou de quelque achevé que ce soit²⁷⁵.

La politica non dovrebbe essere, per Collin, l'applicazione di una teoria prestabilita opposta ad un'altra, ma una *praxis* del pensiero e dell'azione, indissolubilmente legate: una *praxis* dell'irrappresentabile, un agire avventuroso che si decide in ogni congiuntura, ma non conosce modelli ideali prestabiliti, è ritmata dai motivi della libertà e dell'uguaglianza e in ogni momento va determinata la forma congiunturale della lotta. Da questo punto di vista, ogni metafisica dei sessi, che sia universalista, differenzialista o post-modernista (da Derrida a Butler) non può che essere la stampella, per Collin, di una *praxis*, vale a dire di un agire indispensabile alla trasformazione dei rapporti tra i sessi e delle sessualità. La questione posta allora dal femminismo degli anni Settanta è e resta, sostiene Collin, una questione politica: l'uguaglianza come diritto degli individui alla loro autodeterminazione, quale che sia la loro appartenenza sessuata, razziale, nazionale, culturale o il loro orientamento sessuale: la realizzazione politica dell'uguaglianza non postula l'identità, non richiede l'uniformità prestabilita dei sessi, delle razze, delle culture, delle lingue, uniformità che d'altronde sempre si identifica al modello del più forte.

A l'uguaglianza normativa degli stessi, per Collin, si deve dunque preferire l'uguaglianza dei differenti tradotta nel dialogo plurale arendtiano dei sessi, delle sessualità, delle culture, delle razze, delle lingue che non sono essenze, ma realtà in movimento, in corso di una permanente ridefinizione. La vita politica costitutiva del

²⁷⁵ F. Collin, «De la différence à l'indifférence des sexes. Ou le fantasme du naturalisme achevé» in *Les rapports sociaux de sexe*, n. 30, Actuel Marx, Paris, Puf, 2001, p. 191

mondo comune è, per Collin, dunque non l'applicazione di una metafisica, ma un agire, di cui nessuna rappresentazione può essere la norma.

Se, infatti, sostiene Collin, nella prospettiva di Derrida, la *différance* è definita come una decostruzione permanente delle identità, nella *queer theory* la decostruzione pretende di essere una distruzione, una dissoluzione di queste ultime.

Tuttavia, analizza Collin, la decostruzione della differenza dei sessi non è condizionata dalla sua soppressione, la posizione della stessa Butler infatti, è meno radicale oggi rispetto ai suoi primi lavori sul performativo²⁷⁶.

²⁷⁶ "Que le genre soit "performatif" signifie qu'il est régi par un ensemble de normes, de normes sociales qui régulent le domaine de l'apparence et du discours, mais qu'aucun individu ne peut approcher ou n'approche. Les normes ont une histoire antérieure à l'individu, mais s'appliquent aussi à un avenir qui n'est pas entièrement prévisible. La «performativité» désigne une certaine façon d'incorporer, de répéter, de citer et de resignifier cette histoire des normes vécues dans un registre corporel. Donc, oui, c'est un ensemble de relations, mais il ne peut être compris comme une «performance» distincte et ponctuelle. Chaque fois que quelqu'un agit, il agit en accord avec une norme qui entretient une temporalité au-delà du moment de l'acte, si bien que l'acte code une certaine historicité. Il ne s'agissait pas de multiplier les genres, mais de montrer qu'il existe déjà toutes sortes de façons de vivre son genre, dont le système de genre binaire ne rend jamais bien compte. [...] Si le genre est construit, je ne crois pas que cela signifie qu'il est artificiel ou construit par quelqu'un. La construction est un processus préalable à toute possibilité de choix. Et je pense aussi qu'il est essentiel de comprendre que le genre n'est pas surimposé à un corps biologique. Le corps biologique est aussi vécu à travers nombre de discours, et les normes se matérialisent dans la façon dont on vit et dont on meurt, dont on souffre de maladie, dans les comportements sexuels, j'ai donc essayé de repenser la signification de la reconstruction comme «performativité», en relation avec les normes et la matérialité du corps. [...] le fait que la «performativité» du genre puisse être interprétée comme une forme de volontarisme m'a inquiétée. Et même si je suis tout à fait pour que l'on développe une théorie de la capacité d'agir, ce n'est pas la même chose qu'une liberté sans condition. La capacité d'agir, pour moi, est soumise à des normes et à des conventions sociales, et n'émerge pas ex nihilo de recoins de l'humain. En même temps, je voulais dire que, même si l'action est discursive des normes peut tenter de captiver le corps, il y a toujours quelque chose qui échappe à cette captivité. Chaque fois que l'on essaie d'identifier cette «échappée», on tombe dans le même piège : la description y est notre seule voie d'accès, et elle échoue à rendre compte de ce qu'elle cherche à échapper» J. Butler, «Considérer le problème plus que l'identité», entretien publié en septembre 2003, in *Pensées Critiques. Dix itinéraires de la revue Mouvements 1998-2008*, Paris, La Découverte, 2009

«L'une des interprétations que l'on fait de *Gender Trouble* consiste à dire que le sexe n'existe pas, qu'il n'y a pas que le genre, et que celui-ci est performatif. A partir de là, certains font un pas de plus et s'imaginent que, si le genre est performatif, c'est qu'il est radicalement libre. Beaucoup de gens ont considéré que la matérialité du corps était évacuée. [...] Dans *Bodies that Matter* il m'a semblé important de revenir à la catégorie de sexe, et au problème de la matérialité, pour me demander en quoi le sexe lui-même peut être considéré comme une norme. Il s'agit d'un présupposé de la psychanalyse lacanienne : le sexe est une norme. Mais je ne souhaitais pas rester dans les limites du lacanisme. Je voulais déterminer la façon dont une norme peut effectivement matérialiser un corps ; je voulais comprendre comment la matérialité du corps peut non seulement être investie par une norme, mais aussi en un sens être animée et profilée par elle. J'ai donc opéré un déplacement. Je crois que j'étais passée trop rapidement sur la catégorie de sexe dans *Gender Trouble*. Je me suis efforcée, dans *Bodies that matter*, d'en reprendre l'analyse et de souligner la place de la contrainte dans la production même du sexe. [...] Il faut

Quando Butler dopo *Scambi di genere*, parla di performatività del genere, tale performatività ruota, in primo luogo, intorno ad una metalepsi, al modo in cui l'attesa di un'essenza di genere produce ciò che postula al di fuori di se stessa, in secondo luogo la performatività non deve essere intesa come un atto singolo o deliberato, ma piuttosto come la pratica citazionista reiterata attraverso la quale il discorso produce gli effetti che nomina. La performatività ha dei limiti, si esercita come la libertà, a partire da una situazione che è anche una morfologia, quella di un corpo e che se non è determinante non è tuttavia indifferente.

Se l'indecidibilità non può annullare il dato sociale iniziale dissimmetrico degli uomini e delle donne quando problematizzano la frontiera del sesso, può ancor meno, sostiene Collin, annullare la determinazione della scelta d'oggetto (omo o etero) del desiderio: le lotte degli omosessuali per il riconoscimento e la legittimazione attestano esattamente che tale oggetto non è indifferente.

Ci si può domandare allora se la *queer theory*, come teoria dell'indifferenza sessuale afferma Collin, non sia una riformulazione e una concretizzazione nel corpo stesso, dell'affermazione propria al pensiero dei Lumi, secondo il quale non ci sono che individui (né uomini né donne) e l'uguaglianza non può essere realizzata che a partire dall'identità, non sia cioè una sorta di tentazione metafisica:

Chacun se devrait d'être *trans* pour dépasser les problèmes que posent les
différences et au premier chef la différence sexuelle. Le *trans* de la queer

comprendre ce qu'est la performativité, qu'il ne faut pas confondre avec la performance, à partir de la notion plus restreinte de la resignification. [...] La performance présuppose un sujet, tandis que la seconde met en question la notion même du sujet. Je pars du postulat foucaldien qui veut que le pouvoir travaille pour une part au travers du discours, et qu'il a un rôle dans la production et la déstabilisation des sujets. Mais quand on examine attentivement comment on peut dire du discours qu'il produit un sujet, il est clair que l'on est déjà en train de parler d'une certaine figure ou d'un certain trope de la production. [...] C'est à ce moment-là qu'il est intéressant de recourir à la notion de performativité, et en particulier à la notion d'acte de discours performatif – défini comme un acte de discours qui fait advenir à l'être ce qu'il nomme. C'est le moment où le discours devient productif en un sens bien particulier. J'essaie donc de penser la performativité comme cette dimension du discours qui a la capacité de produire ce qu'il nomme. Je fais ensuite un pas de plus, à partir d'une réécriture d'Austin inspirée par Derrida, en suggérant que cette production a toujours lieu dans les faits à travers une certaine répétition et re-citation. Pour ce qui est de l'ontologie implicite à l'oeuvre dans cette démarche, je dirais que la performativité est le véhicule par lequel des effets ontologiques sont occasionnés. La performativité est le mode discursif par lequel des effets sont créés, ou quelque chose comme ça». J. Butler, «Le genre comme performance», in *Humain, Inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*, Paris, éditions Amsterdam, 2005, pp. 15-17.

theory serait-il ainsi paradoxalement la réalisation concrète de l'individu défini par les Lumières – son incarnation – l'Homme doté de tous les possibles et de tous les sexes ? Cette interprétation triomphante est retraversée et corrigée, y compris chez Butler, par l'introduction de la question du deuil que Freud, dans un texte célèbre, oppose à la mélancolie : nul ne peut prétendre à être tout. C'est à partir de la conscience de limites propres à l'humaine condition – et à la condition sexuée – que se cherche un universel comme articulation des particuliers. A l'égalité des mêmes dont rêve le transgenre ne faut-il pas opposer la pluralité dialogale des différentes, comme le soutient Arendt ? Si on transpose cette problématique dans la question des races, la résolution de leurs antagonismes et du phénomène de la domination se situe-t-elle dans la radicalisation du métissage ou dans la reconnaissance de la diversité ? Autrement dit, l'affirmation de l'égalité présuppose-t-elle la réalisation de la mêmété²⁷⁷ ?

E ancora scrive Collin in «Déconstruction ou destruction de la différence des sexes ?» :

Devant la «construction sociale de sexes» - ou les «dispositifs de sexualité» - notre critique ne se fait jamais qu'au profit d'une autre «construction» supposée meilleure - construction sociale elle aussi, non d'un modèle qui serait «naturel», fut-il celui de l'indifférence de sexes. L'humanité se fait être dans des rapports déterminés à la fois réels et symboliques, effectués et parlés. La question du devenir de la sexuation et de la génération comme du devenir des rapports sociaux des sexes en général ne relève pas d'une métaphysique des sexes, métaphysique de la différence ou de l'indifférence des sexes, mais de l'acte, transi par le désir, et éclairé par la pensée et le jugement, dans un monde pluriel. Il faut donc à chaque moment «juger et décider» (Arendt) à partir du donné qu'on ne peut dépasser sans l'assumer²⁷⁸.

²⁷⁷ F. Collin, "Différence des sexes et queer theory. Le post-moderne de Jacques Derrida à Judith Butler", inedito.

²⁷⁸ F. Collin, «Déconstruction ou destruction de la différence des sexes ?», op. cit, p. 55

La domanda da porsi, che Françoise Collin non smette di porsi è ancora: *Le féminisme pour quoi faire?* È oggi ancora possibile e giusto parlare di femminismo, di movimento femminista?

Il faut donc parler de révolution même s'il s'agit d'une révolution d'un nouveau genre, sans violence physique, sans mise à mort de quelque tyran, sans destruction du donné permettant de fonder l'avenir sur une table rase : plutôt un travail de sape, un grignotement généralisé du privé, du public et de leurs frontières, dans un mouvement irrépressible et incessant : «révolution permanente» plutôt que révolution achevée – la révolution des termites. Et ce, dans un accord des intéressées plus évident quant à ce qu'il faut quitter que quant à ce qu'il faut faire être. Affirmer que ce qu'il faut partout et toujours (une fois dissipé le fantasme un moment esquissé du matriarcat) ne sera plus : telle est l'impertinence et l'audace insolente du mouvement féministe quand il met en question les rapports séculairement noués entre les sexes, comme on prouve la marche en marchant. [...] La révolution des sexes, la révolution du genre, est une révolution d'occupation de terrains, non par une opposition frontale, mais par des incursions de guérillas, aux effets toujours partiellement imprévisibles. L'affrontement y prend la forme du corps à corps. Elle ne comporte aucune voie royale – aucune clé qui ouvre tout – mais des multiplicités d'avancées en forme de réseaux, d'intensités. Ce qui est en cause dans ce bouleversement historique n'est pas exactement prévisible. Mais que quelque chose se soit mis à bouger pour la première fois dans l'histoire quant aux rapports des sexes et des générations mérite d'être signalé et analysé comme un événement majeur du XX siècle, gros de promesses mais aussi, à chaque moment, de prises de risques. La transformation des «rapports sociaux de sexe», entre différence et indifférence, est en travail à ce prix. Et le naturalisme, cette version de la métaphysique, est le contraire du matérialisme de l'action²⁷⁹.

²⁷⁹ F. Collin, «De la différence à l'indifférence des sexes. Ou le fantasme du naturalisme achevé» in op.cit., pp, 186-187-198

Il femminismo è, per Collin, uno spazio plurale e problematico dove si opera il confronto di posizioni differenti, teoriche e pratiche: dialogo plurale, a volte conflittuale.

Nous, les femmes è un atto, un richiamo e al massimo un performativo (non una semplice constatazione. È un concetto politico e non ontologico. Spazio dunque plurale e conflittuale, dialogale, che non comporta alcun dogma preliminare. Il noi delle donne è opzionale ed è mobile.

L'utilisation du terme «féministe» plutôt que «femmes», marque le caractère produit de ce positionnement; c'est-à-dire qu'il s'agit d'une position construite à partir d'une situation subie et non pas d'un point de vue féminin essentialisé. La définition est politique et non ontologique. En conséquence, il s'agit d'une position politique, «engagée». [...] «*Nous les femmes*», est un préalable à toute action, le féminisme performe une identité forclosée – contraignante bien que socialement construite – qui répète, réitère, un agent qui, loin de mettre à mal les normes dominantes en confirme la pertinence et l'intelligibilité, telle que définie par la matrice hétérosexuelle et raciale. Ainsi, soit le féminisme s'essentialise et identifie son sujet à l'acception dominante du sujet «femme» (excluant tous les sujets qui performent, en la répétant de façon «inadéquante» cette identité); soit le féminisme verse dans la conscience malheureuse d'une perte de savoir de soi qui le rend impuissant à agir – qui est le «*Nous*» du féminisme? Agir ou nom de qui? La puissance d'agir subversive du féminisme a donc pour condition de possibilité de renoncer à ce postulat épistémologique d'un sujet collective préalable à l'action collective. Ce n'est que dans l'action en tant qu'elle s'inscrit dans un processus constant de resignifications que le sujet du féminisme se construit, s'effectue et se conteste – c'est-à-dire redéfinit constamment ses propres contours²⁸⁰.

²⁸⁰ E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, Paris, Puf, 2008, p. 19- 128

In *Le même et les différences* Françoise Collin scrive : «je suis une femme, mais je c'est pas une femme²⁸¹», così come in *La liberté inhumaine ou le mariage mystique entre Simone De Beauvoir et Jacques Lacan* scrive : «Il faut être féministe, mais il faut être plus que féministe».

Sono una donna, è bene evidente, sono tra le altre cose e soprattutto una donna, ma l'io, il soggetto, non si definisce per questa sola femminilità, non è possibile ridurlo. L'io è sempre ciò che resta come posta in gioco in una determinazione. Se l'io, continua Collin, non è il soggetto che costituirebbe un'identità fissa, stabile, rappresentabile e autorappresentabile, il soggetto femminista come soggetto politico non che è un soggetto costituito e plurale. Il soggetto del femminismo di cui ci parla non è una sostanza, ma un movimento a geometria variabile dove gli accordi e i disaccordi possono e devono essere mobili. La posta in gioco è dunque, in conclusione, la produzione di una concettualità della soggettivazione, detto altrimenti, dei processi attraverso i quali gli individui e i gruppi dominati si creano un'identità politica a partire dalla quale lottano e si affermano come soggetti della loro liberazione. Possiamo vedere allora qui una prossimità tra il pensiero di Collin e quello di Butler che, a più riprese, sostiene che la categoria “donne” non può garantire una solidarietà a priori tra tutte le donne: non è dappprincipio una categoria politica. Tale identità politica del femminismo, deve esso stesso produrla. Ciò non significa che il termine “donne” non deve essere utilizzato, ma anche per Butler esso non può essere un preliminare a ogni politica femminista. Decostruire la categoria “donna” equivale a continuare a utilizzarla, ma sovversivamente e fuori contesto.

Per molte teoriche del femminismo il concetto di donna rappresenta un problema. Un problema di capitale importanza, perché questo concetto costituisce il cardine della teoria femminista e tuttavia è impossibile, anche per le stesse femministe, formularlo in termini precisi. Esso è il fulcro del femminismo perché il concetto e la categoria di donna rappresentano il necessario punto di partenza di ogni teoria femminista e di ogni politica femminista, cui spetta il compito di trasformare l'esperienza vissuta delle donne nella cultura contemporanea e di rivalutare la teoria e la pratica sociale secondo prospettive femminili.

²⁸¹ F. Collin, “Le même et les différences”, in *D'amour et de raison*, Les Cahiers du Grif, n. 28, 1983-1984, p. 35

Ma come concetto, è problematico in quanto sovraccarico di condizionamenti derivanti dalla supremazia maschile, che in ogni formulazione cerca il confine tra sé e l'altro, e in quanto autoriflessione mediata di una cultura costruita sul concetto di donne. [...] La nostra stessa auto-definizione si basa su un concetto che dobbiamo decostruire e deessenzializzare di tutti i suoi aspetti²⁸².

Detto altrimenti tale categoria non può diventare un'identità politica che a condizione di essere liberata dal suo uso normativo, staccata dal suo sostrato ontologico. In tale prospettiva allora il soggetto del femminismo è un soggetto costantemente in divenire, non rinvia più ad una definizione normativa e può divenire un soggetto collettivo in lotta.

²⁸² L. Alcoff, "Femminismo culturale e post-strutturalismo", trad. it di M. Merella, *Memoria. Rivista di Storia Contemporanea*, n. 25, 1988, pp. 7-8

2.9 Ricostruzione storica

Belgio

Vorrei ora ricostruire, brevemente, il contesto storico in cui Françoise Collin è diventata femminista e altresì la storia del movimento femminista in Francia.

In Belgio la vitalità delle rivendicazioni delle donne, nel seno delle organizzazioni sindacali supposte di rappresentarle, si era manifestata in maniera in qualche modo premonitrice nel 1966, attraverso gli scioperi ostinati delle operaie dell'industria metallurgica di Herstal, reclamando l'applicazione dell'articolo 119 del trattato di Roma per il quale la Comunità Europea garantirebbe ormai l'uguaglianza di salario per gli uomini e le donne negli stessi posti di lavoro.

Queste lotte delle operaie contro i loro capi, ma anche contro una parte dei compagni uomini e dei sindacati, portano alla nascita del gruppo "Travail égal, salaire égal". Come lo stesso nome indica, questa articolazione della lotta delle donne resta ancora confinata nel registro dei rapporti di produzione, che presto si sarebbe estesa ai rapporti detti di riproduzione o di generazione e a tutta la struttura dei rapporti tra i sessi.

Nel 1971 delle donne che provengono dalla *Ligue révolutionnaire des travailleurs* (LRT) fondano il primo giornale femminista belga *Et ta soeur?* mentre il *Groupe d'action pour la libération des femmes* (GALF) nasce a Louvain. Nel 1970 Françoise Collin et Marie Denis scrivono una rubrica "Femmes" nella rivista *La Relève*, presentando libri sovversivi, analisi critica delle riviste femminili. Marie Denis nel 1972 crea *Le petit livre rouge des femmes* che viene lanciato in occasione della prima giornata delle donne dell'11 novembre 1972.

Il femminismo come riflessione ed azione concernente la struttura intera dei rapporti tra uomini e donne era nato. L'opposizione consisteva spesso a caricaturare le loro iniziative piuttosto che rispondere ai loro argomenti. Il loro lavoro consisteva precisamente nell'identificare, analizzare ed enunciare i punti nodali della discriminazione sessuale e, ad ogni tappa di questo lavoro di identificazione e di analisi, sempre più donne si riconoscono, avendo fin qui considerato come evidenti, naturali in qualche sorta, delle situazioni di cui veniva formulato il carattere problematico.

È così che l'insensato si rivela carico di un senso sempre più condiviso e che furono identificate le discriminazioni che riguardavano la libera disposizione del corpo e della sessualità, quello dell'accesso alle professioni e la relativa remunerazione comparativa,

il peso che il lavoro domestico e l'educazione dei bambini impongono alle madri, ma anche l'accesso alla parola pubblica, che sia politica, mediatica o artistica.

Questa ostinazione della minoranza, ma una minoranza sempre più larga, in un pensiero e in un'azione quanto meno intempestive, era sostenuta dalla sicurezza di avanzare verso una verità più grande. Non appoggiandosi sul risentimento, ma sull'affermazione gioiosa di uno scambio collettivo che cresceva ogni giorno attraverso dei gruppi di presa di coscienza dove ciascuna si affermava nel dialogo.

La lotta politica riconosceva come autentica nel suo movimento la lotta delle donne, liberata dal controllo costrittivo del discorso dominante, creava una nuova socialità delle donne che assicurava mutualmente la loro verità e la loro forza.

E questo non è uno dei minori apporti del femminismo: aver costituito così uno spazio di enunciazione libero dal controllo patriarcale. La parola ha iniziato allora a scambiarsi nella sua propria fecondità, indifferente alla stigmatizzazione che l'aveva fino a qui soffocata o resa minoritaria.

Il clima generale dell'epoca ha favorito la radicalità di questo movimento, l'inversione che ha provocato negli usi e nelle rappresentazioni e la postura apertamente contestataria che adotta in margine dei conflitti sociali identificati come tali.

La sua ambizione si appoggia su una posizione rivoluzionaria, di un nuovo genere: si iscrive, in effetti, nella rottura operata da tutta una generazione da quello che è stato il *Mai 68*. Un certo numero di donne che erano inizialmente implicate se ne distaccano constatando che la libera parola restava proprietà degli uomini.

Si trattava di cambiare la vita, sostiene Collin, senza attendere il cambiamento improbabile delle istituzioni.

Così anche la creazione marginale di riviste, di gruppi di lavoro teorici non avevano inizialmente l'ambizione di passare per il riconoscimento dell'istituzione, politica o universitaria, ma pretendevano al contrario di cortocircuitarla.

È solamente in un secondo tempo che, in Francia possiamo dire nel 1981 (a partire dall'affermazione dei socialisti al potere) si sono creati degli scambi tra il margine e l'istituzione. Questa riconciliazione, si chiede Collin, è stata una forma di contratto?

Può essere interpretata come il riconoscimento progressivo della validità del movimento delle donne e/o come il suo recupero e il suo controllo.

Non si può scappare a questo dilemma: l'istituzionalizzazione è allo stesso tempo l'assunzione del progetto sovversivo così come la traduzione progressiva della denominazione "studi femministi" in "studi di genere", denominazione considerata più compatibile con la scientificità della ricerca. La generalizzazione dei temi femministi nel discorso politico e mediatico è, nello stesso tempo, il loro riconoscimento e il loro controllo, per alcune la loro deviazione.

Formulazioni che sembravano scandalose e marginali sono diventate familiari, alimentano il discorso politico. Il principio di uguaglianza tra i sessi non è più contestato in sé, ma quando non si traduce nella pratica.

Per quanto concerne, sostiene Collin, il separatismo del movimento femminista, esso era necessario all'identificazione di un problema secolarmente evitato o ricoperto nelle lotte sociali e politiche. L'accesso delle donne al mondo comune passava per la visualizzazione prestabilita del dualismo secolare di fatto che aveva caratterizzato tale mondo comune senza essere riconosciuto e che si riassume sotto il termine di patriarcato²⁸³.

²⁸³«Patriarcato è una parola molto antica che ha cambiato di senso verso la fine del XIX secolo con le prime teorie degli stadi dell'evoluzione delle società umane, poi di nuovo alla fine del XX secolo con la seconda ondata del femminismo (anni Settanta). In questa nuova accezione di femminismo, il patriarcato designa una formazione sociale dove gli uomini detengono il potere, o ancora, più semplicemente: il potere degli uomini. Esso è quasi sinonimo della dominazione maschile o dell'oppressione delle donne. Queste espressioni, contemporanee degli anni Settanta, si riferiscono allo stesso oggetto che era stato designato nell'epoca precedente dalle espressioni di subordinazione o soggezione delle donne, o ancora di condizione femminile.

Prima del XIX secolo e l'apparizione di un senso legato all'organizzazione globale della società, il patriarcato e i patriarchi designano i dignitari della Chiesa. [...] Questo senso religioso è il primo citato dai dizionari francesi, il senso sociale non apparirà che in secondo o terzo luogo. Al contrario, i dizionari inglesi danno il senso contemporaneo come prima accezione.

Patriarcato viene dalla combinazione delle parole greche *pater* (padre) e *arché* (origine e comando). [...] Il patriarcato è dunque letteralmente l'autorità del padre. [...] Morgan e Bachofen gli donano il suo secondo senso storico che manterrà fino agli anni Settanta. Postulano l'esistenza di un diritto materno che sarebbe stato rimpiazzato da un diritto paterno. Attribuiamo a Kate Millet in *Sexual Politics* (1971) il terzo senso, il senso femminista contemporaneo. Questo terzo senso è in chiara continuità con il secondo. Ma le femministe, dopo Simone De Beauvoir, non credono che sia esistito un matriarcato originario. [...] Il patriarcato è molto presto adottato dai movimenti femministi militanti degli anni Settanta come il termine che designa l'insieme dei sistemi a combattere. In rapporto ai suoi quasi sinonimi "dominazione maschile" e "oppressione delle donne" presenta due caratteristiche: da una parte designa nell'intenzione di quelle che lo utilizzano, un sistema e non delle relazioni individuale o uno stato dell'anima; d'altra parte; le femministe hanno opposto, nell'argomentazione; patriarcato a capitalismo: il primo è differente dal secondo, l'uno non è riducibile all'altro. Patriarcato o capitalismo, patriarcato e capitalismo: tali sono i termini dei dibattiti più importanti tra le partigiane di una lotta femminista autonoma e le partigiane di una lotta femminista legata alle organizzazioni politiche anticapitaliste. Questi dibattiti perdono di vigore negli anni Ottanta, per due ragioni: le organizzazioni di estrema sinistra si sono rassegnate alla

332

Il patriarcato non significa l'esclusione delle donne, né la schiavitù, ma il fatto che gli obiettivi comuni e i posti che occupano gli uni e gli altri sono comandati dall'interesse degli uomini, opprimendo le donne.

Come l'hanno formulato gli etnologi e in particolare Levi-Strauss, analizzando il funzionamento delle società, si tratta cioè di un invariante proprio a tutte le culture: dappertutto e sempre, in effetti, sono gli uomini che scambiano le donne, i beni, le parole. Tutte le società sono fino ad oggi, in questo senso, patriarcali, anche se questo patriarcato conosce delle varianti.

Eliminare un sistema sociale e simbolico così profondamente ancorato negli usi di tutte le società fin dalle origini dei tempi è un'assurdità. Non si cambia la storia così facilmente. Se le donne da più di trent'anni hanno acquisito libertà e diritti altrimenti impensabili, li hanno acquisiti in una società che resta strutturalmente maschile, tanto al livello nazionale che internazionale e mondiale.

L'evoluzione non è la rivoluzione e quest'ultima non si condensa in un solo gesto, che si potrebbe datare, ma si guadagna passo passo.

Collin non smette di sottolineare come il femminismo non rivendica solamente l'accesso delle donne ai vantaggi sociali da sempre riservati agli uomini, ma è una ristrutturazione fondamentale dei rapporti tra i sessi che impegna gli uni e le altre, in altre parole è una ridefinizione del mondo comune, ma la politica non è un'operazione speculativa che decreta il vero nel cielo delle idee perché si effettui *ipso facto* l'applicazione. La politica femminista, per Collin, è una lotta, una guerilla che si rigioca in ogni congiuntura, imponendo la riflessione e la decisione.

La rivoluzione femminista, sostiene Collin, non è lo sradicamento del mondo dato al quale si potrebbe sostituire con una brusca capovolgimento un altro mondo, è una rivoluzione permanente, nella durata.

molteplicità dei fronti e hanno rinunciato alla distinzione tra lotta primaria e lotta secondaria; esse hanno anche perduto di forza con la crisi del militantisimo, che finisce per toccare anche il movimento femminista degli inizi degli anni Ottanta. Tali dispute finiscono per sparire negli anni Novanta. [...] obiezione in Francia al termine patriarcato è la sua generalità: gli si rimprovera di universalizzare una forma di dominazione maschile situata nel tempo o nello spazio; o di correre il rischio di cadere all'inverso, vale a dire di essere transtorico e trans geografico. Alcune autrici precisano il tempo e la localizzazione del suo uso (Delphy). Ma l'uso atemporale è anche legittimo nella misura in cui non si dà un potere esplicativo al termine patriarcato e lo si utilizza in modo descrittivo." H.Hirata, F.Laboire, H.LeDoaré, D.Senotier, «Patriarcat (théories du)» in *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Puf, 2004, pp. 154-159 ; trad. mia

Si comprende dunque che, in ogni congiuntura, le opinioni possono confrontarsi, addirittura affrontarsi poiché l'azione è sempre senza garanzie e comporta effetti non previsti. In uno degli ultimi interventi pubblici a Lecce, nel settembre 2011 Françoise Collin non smette di sottolineare l'importanza di tale rivoluzione, il legame orizzontale, sincronico, che lega le donne di una stessa generazione o di generazioni vicine, evocando la *sisterhood* che si persegue oggi a livello internazionale e interculturale e il legame verticale, diacronico, che si costituisce tra donne di generazioni differenti, assicurando la trasmissione e, attraverso le parole di Arendt che riprende René Char, la trasmissione di "un'eredità senza testamento".

Senza testamento significa che chi precede non detta le norme del pensiero e dell'azione a venire, ma libera a chi viene dopo, a chi verrà un'energia e uno stato della situazione da riprendere e reinterpretare. Senza testamento, ovvero senza dettato, sostiene Collin, ma non senza materia, senza attesa.

Ogni avanzamento è, nello stesso tempo, una trasgressione del potere e uno stratagemma del potere e dunque la vigilanza di ogni donna e il confronto collettivo resta indispensabile. In ogni momento, in ogni congiuntura, per Collin, bisogna interrogare il presente. Pur lavorando nell'istituzione, mantenere e preservare il fermento dell'insurrezione, della sovversione e trovare per questa forme nuove. Il nostro accesso alla concezione e alla realizzazione del mondo comune a partire dalla questione detta di genere, sostiene Collin, non può fare l'economia delle derive del potere né ignorarle. La questione è come e dove lottare e ciò richiede una vigilanza di ogni istante:

Françoise Proust, une philosophe française morte prématurément en 1998 (et avec qui j'avais organisé un colloque en l'honneur de Sarah Kofman) a dans un très beau livre soutenu l'importance de la résistance. On peut souhaiter que le mouvement des femmes constitue une de ces résistances aux dérives actuelles du pouvoir ou provoquer au moins des effets de résistance. Mais la résistance ne peut pas se contenter de se terrer dans ses retranchements, dans son site propre. Elle doit aussi intervenir, au moins par incursions et de manière imprévisible pour contester le pouvoir dominant. La résistance, si elle ne veut pas dégénérer en repli complice, nécessite des formes de guérilla. Indispensables dans cette époque de délabrement politique. J'ai écrit autrefois : «il faut être féministe, mais il faut être plus que féministe». Je reviendrai volontiers à cette formule pour conclure. En soulignant que les

révolutions minuscules – les procédures de résistance – demandent beaucoup d’intelligence et de courage. Et une attention aux conjonctures. Car la résistance est mobile, et ce qui fut hier subversif peut devenir complice du pouvoir. La résistance doit déplacer constamment ses bivouacs. Il faut, à chaque génération et dans chaque conjoncture, de l’imagination pour déjouer les pièges – sans cesse déplacés – du pouvoir. Il n’y a pas de remède miracle. A chaque moment «il faut juger et décider». (Arendt)²⁸⁴

²⁸⁴ F. Collin, “Il y a beaucoup de commencements ou de la résistance. Ou quand le contre pouvoir devient un instrument de pouvoir” in AA.VV, *Nelle controriforme del potere: generazioni al lavoro*, a cura di M. Forcina, Quaderni delle Pari Opportunità 11, Lecce, Milella, 2012, p. 28

Francia

Françoise Picq in *Libération des femmes, quarante ans de mouvement* propone una storia delle mobilitazioni femministe degli anni Settanta e un bilancio di quegli anni durante i quali la vita di molte donne così come il paesaggio politico sono profondamente segnati dal *Mouvement de libération des femmes*.

L'istituzione è destabilizzata, messa in discussione da un pensiero critico che si vuole irrecuperabilmente libero, sovversivo. Le militanti e simpatizzanti del MLF sono state protagoniste del '68 e dei movimenti che lo prolungano e fanno *tabula rasa* del passato. "Féminisme année zero", era il titolo di un numero della *Revue Partisans*, datato luglio-ottobre 1970. Parlare di anno zero non è esatto storicamente perché ci sono stati già dei movimenti femministi nel XIX e nel XX secolo e anche nel 1950, ma vuole significare che tutte le donne che hanno partecipato all'emergenza del femminismo degli anni '60 e '70, fanno parte, quale che sia la loro età, della stessa generazione. "Tutte nascono insieme nello stesso tempo"²⁸⁵. Pur non possedendo nessuna organizzazione formale, possiede paradossalmente una data di nascita: il 26 agosto 1970 quando dieci donne posano una ghirlanda sulla donna del milite ignoto. Tale gesto, sostiene Picq, costituisce il primo atto di un nuovo tipo di lotta, di movimento, che nasce dall'iniziativa di donne e vuole difendere la loro causa attraverso dei mezzi, delle azioni originali. Sostiene però nel suo recente libro Christine Bard:

Le MLF – Mouvement de libération des femmes – apparaît sur la scène française le 26 août 1970, avec deux ans de retard par rapport au Women's liberation movement aux Etats-Unis. Il résume à lui seul "le" féminisme. L'erreur peut être innocente... ou volontaire, afin de mettre l'accent sur une forme radicale de féminisme et souvent de déplorer de fâcheux "excès". Dans cet amalgame il y a aussi une part de méconnaissance. Les idées reçues sur le féminisme sont quasiment toutes fondées sur une vision du féminisme MLF-centré. Or le MLF s'inscrit dans un ensemble plus vaste qui le précède et l'entoure. Survisibiliser le MLF a pour effet d'enterrer les féminismes de

²⁸⁵ Françoise Collin, "Héritage sans testament", in *Le Jeunes. La transmission*, Les Cahiers du Grif, n.34, 1986

la période précédente qui connaissent un “creux de la vague” (l’expression est de Sylvie Chaperon)²⁸⁶.

Dopo tale atto, la stampa inventa il nome di “mouvement de libération de la femme” espressione che le militanti accettano con una modificazione: il passaggio al plurale.

Mouvement de libération des femmes e non *de femme*: il passaggio al plurale è essenziale perché il MLF vuole parlare in nome di tutte le donne per lottare contro le differenti forme di oppressione di cui sono vittime. Ciò implica la denuncia dei pregiudizi naturalisti che riservano dei ruoli sociali alle donne o agli uomini. Parlare della donna al singolare non ha alcuna pertinenza.

Il MLF cerca di costituire le donne come gruppo sociale, questo gruppo si definisce positivamente, per una comune esperienza: quella dell’oppressione patriarcale, che può assumere diverse forme.

Per parlare in nome di tutte le donne, il movimento sceglie allora la regola del separatismo. Tale separatismo risulta necessario come momento di rottura, gesto politico di interpellazione diretta, forma costitutiva del comune plurale delle donne.

L’acte perçu comme le plus “violent” symboliquement du MLF est sans doute son principe de non-mixité, souvent compris comme la preuve de ce que les féministes détestent les hommes. Le MLF est non-mixté, ce qui ajoute à la fascination et à la haine qu’il provoque. Des raisons politiques sont avancées: on n’invite pas l’opprimeur à venir discuter de la libération de l’opprimée. Se retrouver entre femmes facilite l’expression et l’écoute sur des sujets intimes comme le corps et la sexualité. Un nouveau lien entre femmes est valorisé: la sororité. Il veut décrire une condition commune aux femmes, “toutes des hors-de-la-loi, prostituées, voleuses, avortées, ménagères, filles-mères, homosexuelles, hétérosexuelles, manifestantes, militantes, nous sommes toutes soeurs” (manifestation devant la prison de femmes de la Petite-Roquette, 21 octobre 1970)²⁸⁷.

²⁸⁶ C. Bard, *Le féminisme au-delà des idées reçues*, op.cit., p. 89

²⁸⁷ Ivi, pp. 119-120

Tra le differenti correnti, la discussione è all'inizio feconda, ma in seguito molto più tesa: le opposizioni ideologiche diventano lotte a morte tra persone. Nel 1979, una frazione del movimento (la corrente differenzialista) si approprie della sigla MLF, facendone un marchio depositato. Tale iniziativa segna l'inizio del declino e l'irrecuperabilità di un'intesa tra le differenti frazioni del movimento²⁸⁸.

Affermava il MLF:

Toutes les femmes subissent une oppression spécifique, certaines ressentent cette oppression, un certain seuil quantitatif atteint, ces femmes se mettent à bouger, convergent les unes vers les autres ; elles se mettent «en mouvement», ensemble elles commencent à se sentir une force, on est à un palier, les paliers sont des endroits dangereux ; on peut s'y endormir. Là il se fait un glissement insidieux, d'être des femmes en mouvement (marche) pour se libérer, à être «dans» le mouvement de libération «des femmes», le mouvement devient un contenant, un en-dehors-une entité. Lui, le mouvement, il est au bord de la majuscule. Attention il va la prendre. Il suffit d'un moment d'oubli. MLF. Ça y est, il l'a prise. Comment ? On ne sait pas. C'est comme ça qu'on se divise soi-même ; qu'on divise la lutte ; et qu'on s'approprie sans y penser ; en tant qu'élite, un mouvement de lutte²⁸⁹.

²⁸⁸ “La tendance “*Psychanalyse et politique*” ne se reconnaît pas dans le féminisme. Pour elle, le féminisme ne permet pas un dépassement du patriarcat, l'égalité mène à l'identité des sexes, alors qu'il s'agit de donner naissance à un “féminin” détaché des normes masculines et phalliques. Antoinette Fouque, son animatrice, crée les éditions *Des femmes* (1974) ainsi que la librairie *Des femmes*. Ses relations sont tendues avec les autres tendances. Le souffle utopique du mouvement s'épuise au milieu des années 1970. En revanche, sa structuration progresse et il gagne en influence. [...] La manifestation pour la confirmation de la liberté de l'avortement, le 6 octobre 1979, est un succès: 50 000 personnes sont dans la rue (le 30 novembre, la loi Veil est définitivement adoptée). Quelques jours plus tard, la tendance “*Psych et po*” d'Antoinette Fouque se constitue en association sous l'intitulé “Mouvement de libération des femmes” et dépose comme marque commerciale le sigle MLF à l'Institut national de propriété industrielle. La grosse majorité des militantes se trouve rejetée dans un “MLF non déposé”. Cet “incident” brouille l'image du MLF, que les procès qui vont suivre, entre militantes, ternissent. Le grand public ne saisit pas les enjeux de ces querelles. [...] A l'occasion de quarante ans du MLF, Antoinette Fouque et son MLF déposé s'est opposée à la version de l'histoire donnée par les militantes du MLF non déposé (citons Françoise Picq, Martine Storti, Liliane Kandel, etc.). Deux chronologies s'opposent, jusqu'à un désaccord sur la date de naissance, que Antoinette Fouque situe le jour de son anniversaire en l'année 1968. Mais aussi deux conceptions antagoniques du “récit de fondation”. “Un mythe des origines” auquel la revue *Prochoix* consacre un intéressant numéro (n. 46, hiver 2009)”. C. Bard, *Le féminisme au-delà des idées reçues*, op.cit., pp 106-107

²⁸⁹ *Le Torchon brule*, n.3, article non signé, 1973

Mentre le americane firmano i documenti, le femministe del MLF scelgono l'anonimato. Le militanti delle organizzazioni politiche di estrema sinistra tengono alla loro specificità e alcune di loro lo ritengono un movimento piccolo borghese, ma le donne del movimento di liberazione si vogliono discendenti dei comunardi.

Per quanto riguarda l'aspetto rivendicativo è importante ricordare la data del 5 aprile 1971 quando *Le Nouvel Observateur* pubblica la lista di 343 donne che hanno abortito e per le militanti del MLF la lotta ha uno spessore ancora più grande: si situano, in effetti, al di fuori del dibattito sull'aborto e sottolineano che deve essere libero, senza condizioni e gratuito.

L'aborto libero, sottolinea Picq, è una tappa per il libero controllo della riproduzione. Essere padrona della riproduzione è l'esigenza elementare senza la quale la lotta politica non può avere inizio, un mezzo essenziale nella lotta rivoluzionaria per far esplodere tutte le strutture della società. La lotta di liberazione della donna esige la libertà totale dell'aborto e della contraccezione. Il movimento delle donne prende forma nel rifiuto di ogni forma, di ogni compromesso. Nessuna organizzazione che frenerebbe il movimento spontaneo, nessuna teoria della liberazione, nessuna regola comune, nessun capo o responsabile. Il MLF non è un'organizzazione, è un movimento che non parla in nome delle donne, che non sono rappresentabili. Alla ricerca di un'alternativa nella maniera di militare, il MLF rifiuta la leadership: ogni donna in rivolta è nel movimento. Si tratta di un movimento e non di un'organizzazione, rifiutata come una forma maschile, borghese e piramidale del potere. Non si aderisce al MLF.

Non è l'avanguardia delle donne, il MLF vuole essere tutte le donne. Una rivoluzione che vuole essere sessuale ed economica. Bisogna abolire il capitalismo e il patriarcato. La libertà sessuale si declina in autonomia, il personale è politico, è il momento di dimostrarlo, il criterio della liberazione è la *jouissance*, il *plus de jouir*. Bisogna che le donne esistano per se stesse.

Le Torchon Brulé è il giornale del MLF, il bollettino che annuncia riunioni e progetti, luogo di espressione e di dibattiti, il ritmo con cui è pubblicato è incerto e, in un primo tempo, gli articoli non sono firmati. Tale anonimato rafforza, almeno all'inizio, la dinamica collettiva. Si dichiara "menstruel", senza date, poetico e teorico, informativo e analitico.

Esso è la memoria del movimento. Conserva traccia delle sue azioni, delle sue evoluzioni e preoccupazioni. Diffida della parola “organizzazione” che, come abbiamo detto, è il travestimento ipocrita della parola potere. Parlare di organizzazione è la morte del movimento, *“la nature d’un mouvement est contradictoire de celle d’une organisation, que les mouvements fleurissent et la révolution sera. Que les organisations vivent et la révolution crèvera”*. Ciò è rivolto alle compagne delle organizzazioni trotskiste e maoïste.

Ci sono nel MLF due modalità di concepire, intendere la differenza dei sessi, due modalità che si fisseranno in maniera contraddittoria, come abbiamo precedentemente analizzato. Brevemente qui possiamo dire, come abbiamo già analizzato, che per le cosiddette femministe materialiste, la differenza dei sessi è essenzialmente un prodotto della società, il risultato di un condizionamento, una costruzione. Sono i rapporti sociali, i ruoli imposti che fabbricano la visione dei sessi, la bipartizione degli individui. È questo che bisogna cambiare affinché ciascuno/a esca fuori dagli stereotipi, fuori dagli schemi imposti.

Per le altre, le cosiddette differenzialiste, il femminile esiste in sé, è stato negato, censurato, devalorizzato e si tratta di farlo essere, di dargli tutta la forza sovversiva in rapporto al sistema. Entrambe combattono il patriarcato: le une perché è un sistema sociale fondato sullo sfruttamento, in particolare il lavoro domestico, le altre perché è un sistema simbolico che nega il femminile.

Il MLF non vuole migliorare la condizione femminile, ma abolirla, combattere un sistema economico e ideologico fondato sullo sfruttamento delle donne, la loro negazione, la loro chiusura. La liberazione delle donne non può esistere nella società così com’è. Esige una rimessa in questione dei rapporti di potere e della dimensione sessuale del mondo. La liberazione non si negozia, il movimento rifiuta ogni riformismo.

Nell’introduzione a uno dei numeri monografici tematici sui *Cahiers du Grif*, “La société des femmes” Collin vede come tutte le società, che siano tradizionali o moderne, orientali o occidentali, comportano lo stesso principio di organizzazione: quello che divide i membri secondo il sesso e conferisce potere agli uomini sulle donne. In tutte le società, in effetti, sono gli uomini, o alcuni uomini, che determinano le regole di funzionamento della vita comune, il posto delle donne può essere più o meno importante e più o meno gratificante, ma mai determinante.

Il movimento femminista che nasce negli anni Settanta, riprendendo e radicalizzando dei movimenti precedenti contesta esattamente questa distribuzione gerarchica dei ruoli sessuati e l'organizzazione sociale che la cauziona. Tale azione di contestazione si accompagna ad una riflessione profondamente nuova sui rapporti delle donne tra loro, delle donne con gli uomini e la società.

Il dibattito teorico e politico così inaugurato dalle donne oscilla costantemente, come abbiamo detto, tra due tendenze: l'una che consiste nel rivendicare l'uguaglianza delle donne con gli uomini nel mondo esistente, l'altra che consiste nel rivendicare, per la realizzazione stessa di questa uguaglianza, un cambiamento della società, del mondo esistente.

Il MLF è sorto nella congiunzione singolare dei movimenti contestatari del '68 che formano il suo contesto socio-politico immediato. Tutto accade, come se all'improvviso, le donne scoprissero contemporaneamente la loro alienazione e la loro forza.

La rivolta giovanile è stata evidentemente un fattore dirompente nella nascita del MLF, la sua nascita, al contrario, ha sanzionato il fallimento democratico dei gruppi contestatari che comprendevano molte giovani donne, ma mantenendo un sistema patriarcale nei confronti delle compagne di lotta.

Il MLF è certamente il movimento sociale che più chiaramente ha evidenziato come la violenza simbolica sia fondamentale così come la violenza economica: essa non è il riflesso della violenza sociale, come non è la sua giustificazione a posteriori, ma ne è parte integrante. La questione dell'uguaglianza risorge dunque, ma in forma più radicale.

Le lotte delle donne non iniziano negli anni Settanta, ma il movimento femminista che nasce negli anni Settanta riarticola e radicalizza la lotta nei diversi campi: lavoro professionale, lavoro domestico, sessualità, linguaggio, creazione, sapere come attestano i numeri tematici dei *Cahiers du Grif*. Se il diritto di voto era stata la rivendicazione più visibile che aveva maggiormente mobilitato le lotte del XIX secolo, il diritto alla contraccezione e all'aborto è quella che contraddistingue le lotte degli anni Settanta.

Il femminismo, attraverso la sua riflessione e la sua azione, vuole sopprimere una delle forme più profonde di dominazione. Tale obiettivo è guidato dalla volontà di dare alle donne la libertà e la capacità di auto-determinarsi e di co-determinare il mondo comune. Collin sottolinea altresì come non si possono trasformare i rapporti sociali individualmente: ogni movimento politico, e il femminismo è anzitutto un movimento politico, implica un'azione collettiva.

La prima acquisizione del femminismo è stata di riunire le donne e questo legame era da inventare poiché uno degli artifici maggiori del sistema dominante, destinato ad assicurarne la permanenza, era di isolare le donne le une dalle altre.

Si può dunque e si deve considerare che la costituzione di gruppi, di reti di donne fu un gesto in sé insurrezionale. La costituzione di questo legame è d'altronde stato per le stesse donne oggetto di un lento lavoro di elaborazione. Le donne hanno creduto inizialmente che l'appartenenza a una condizione comune, biologica e storica, era sufficiente a unirle, l'esperienza, a volte conflittuale dei loro rapporti, e il dolore che ne seguiva, ha permesso loro di apprendere che alcun legame è esente dal disaccordo. La solidarietà nella lotta non significa amore o intesa fusionale. La pluralità fa parte dell'unità, che è sempre dialogale.

Esiste certo, sostiene Collin, una struttura comune a tutte le donne, ma quest'ultima comporta dei modi di iscrizione particolari secondo le epoche, le classi sociali, le culture, i paesi. La presa di coscienza della pluralità, o meglio dell'eterogeneità nella solidarietà porta a pensare alla questione delle generazioni. Si tratta ormai di assicurare, sostiene Collin, tra donne e tra femministe, una continuità che consolida le acquisizioni, che permette di costruire una trasmissione che, come sostiene Dominijanni, in *Nella piega del presente* è sempre una costruzione genealogica della libertà femminile:

Dico costruzione di un legame, e non ricostruzione, misurando le parole: ben sapendo cioè che, correttamente intesa, la strategia genealogica è in un certo senso l'inverso della fissazione di una tradizione. La tradizione comporta un movimento discendente, dalle premesse alle conseguenze, dai prodomi agli epigoni, impegna chi è venuto prima a tramandare un contenuto, quando non un canone o peggio un'ortodossia, a chi viene dopo, e chi viene dopo a recepirlo, mantenerlo e tramandarlo a sua volta, facendosene tramite obbediente; ed è coerente con una concezione della storia in cui è il passato che annuncia e prescrive il presente, contenendo le premesse che al presente compete solo di sviluppare. La genealogia, viceversa comporta un

movimento ascendente, in cui chi viene dopo interroga chi è venuto prima a partire da sé, lo/la reinterpreta sulla base delle proprie domande, gli/le conferisce autorità in un rapporto di libertà; e in questo caso è il presente che riscrive il passato. [...] Fa parte della strategia genealogica una costellazione di pratiche politiche e linguistiche che dall'iscrizione nella storia e nel sapere vengono immediatamente chiamate in causa. La pratica del partire da sé che riporta al presente e alle donne del presente l'interrogazione e l'interpretazione del passato. La pratica della relazione, che sposta il principio di autorità e di autorizzazione da fonti autoriali (e autoritarie) morte ai rapporti vivi tra donne. La pratica dell'agire linguistico metonimico e contestuale, ovvero di un'azione risignificante che trasforma i significati istituiti a partire dall'esperienza e li lascia aperti a ulteriori risignificazioni, senza chiudersi in nuovi significati irrigiditi e normativi²⁹⁰.

²⁹⁰ I. Dominijanni, "Nella piega del presente" in Diotima, *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Napoli, Liguori, 2002, p. 189

3. Il ritorno alla singolarità: Françoise Collin lettrice di Hannah Arendt.

«Ces propos partagés entre l'éloge de l'aventure politique collective et l'éloge de la création toujours singulière peuvent paraître contradictoires. Soutenir cette contradiction plutôt que tenter de la résoudre dans quelque fade synthèse est l'impératif d'une existence».
Françoise Collin

3.1 La ricezione gauchiste di Hannah Arendt

Ecco, c'è un modo di guardare che è un esercizio della cura, dell'attenzione e io credo che raccontare la vita di un'altra abbia a che fare con questo gesto. È come dire: “Guarda che non si dimentichi”, “Guarda che una vita non finisca con la morte, che non finisce quando finisce”. Forse è il segreto fine (non un secondo fine, ma il primo e l'ultimo) di chi scrive biografie. Del resto, la scrittura è sempre, in tutti i casi, il gesto volto a combattere non la morte-morte – la morte “propria” cui ognuno di noi uomini e donne è destinato – ma quella più tremenda che diamo a chi dimentichiamo. Perché non sono i morti che hanno bisogno di noi, ma noi di loro²⁹¹.

Martine Leibovici nella dedica personale che fa a Françoise Collin nel suo testo *Hannah Arendt, Une juive. Expérience, politique et histoire*²⁹², scrive: “à Françoise Collin, à qui nous devons tout pour la présence d'Arendt en France”.

È con questa frase scritta a mano nel testo che si vuole iniziare l'analisi del complesso e fecondo rapporto che lega l'opera e la vita di Françoise Collin a quella di Hannah Arendt.

Françoise Collin è morta il 1 settembre 2012, ha letto i primi due capitoli del presente lavoro, il primo a lei dedicato.

Certamente, si sa che Hannah Arendt era già tradotta in Francia, ma quello che Martine Leibovici intende è che la lettura, la ricezione “gauchiste” di Arendt la si deve all'enorme lavoro di Françoise Collin che negli anni Ottanta fa ritradurre i più importanti testi arendtiani nelle edizioni *Tierce*, nella collana che lei dirige *Littérales* - saranno poi ripresi nelle edizioni *Payot* –, co-organizzando il primo convegno internazionale al *Collège de Philosophie*, convegno i cui atti sono pubblicati per la prima volta nella collana *Littérales*, con il bel titolo *Ontologie e Politique*²⁹³.

²⁹¹ Nadia Fusini, *Hannah e le altre*, Torino, Einaudi, 2013, p. 143

²⁹² Cfr. Martine Leibovici, *Hannah Arendt, Une juive. Expérience, politique, histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998

²⁹³ Cfr. AA.VV., *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989, riedizione *Politique et Pensée. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, 1996

Si vuole ricostruire il rapporto che lega profondamente Françoise Collin all'opera di Arendt, attraverso i temi privilegiati della natalità, del dialogo, della pluralità, della praxis e del giudizio, del mondo comune, della democrazia, della rivoluzione.

Tale incontro ha rappresentato il ritorno alla singolarità della filosofia, del pensare per se stessi, ma nello stesso tempo il legame con l'impegno femminista.

É importante sottolineare come Collin ha voluto che Arendt, una donna filosofa il cui pensiero è stato per lei enormemente importante, sia stata riconosciuta come fonte e risorsa di pensiero, non come risorsa del pensiero femminista, ma come risorsa di pensiero *tout court*. Quando iniziò a studiare Arendt, veniva fuori da un lungo periodo consacrato al militantismo: l'opera arendtiana le permetteva di ricreare un legame con la sua vita filosofica.

La lecture d'Arendt m'a permis de mieux penser l'expérience politique – mon itinéraire politique, car le féminisme est pour moi un itinéraire politique – d'une manière qui ne relève pas de la mobilisation, mais de la liberté. Une manière qui ne m'obligeait pas à tourner les dos à ce qui, par ailleurs, m'était révélé par l'écriture – et que la pensée de Blanchot m'avait éclairé –, qui me permettait de faire place à l'écriture en même temps qu'au politique. A échapper à une politique de la représentation, une politique essentialiste qui prédéfinirait les femmes ou le féminin et qui prédéfinirait le but à atteindre. Ce qui m'intéresse dans le féminisme, c'est justement ce caractère de mouvement, cette attention à l'événement, cette invention constante de ce qui ne sait pas encore. L'agir est sans modèle. Une autre dimension de cette expérience s'est trouvée éclairée par Arendt, à savoir que le féminisme est lié à la pluralité des femmes, et que cette pluralité inclut le dialogue et donc aussi le désaccord, désaccord qui n'est pas atteinte mortelle à la personne mais mise en question de ce qu'elle partage en public. Il y a un excédent de chacun(e) sur le partageable. [...] Cet excédent est pouvoir de recommencement²⁹⁴.

²⁹⁴ F. Collin, "Ecritures du désastre", entretien avec J. Hermesen, Amsterdam, 1988, in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, op. cit, pp. 148-149

Si è deciso anzitutto di ricostruire la ricezione dell'opera arendtiana in Francia²⁹⁵ analizzando l'ultimo capitolo del saggio che Françoise Collin le consacra nel 1999 *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*. Saggio preceduto e seguito da molti articoli che Françoise dedica all'opera arendtiana, alcuni ancora inediti e che saranno pubblicati.

Nel settimo capitolo di *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt* Françoise Collin analizza anzitutto l'importanza e il senso dell'opera arendtiana stupendosi che sia stata tradotta e letta molto tardi in Francia.

Si può considerare, sostiene Collin, l'ipotesi per cui la resistenza che quest'opera ha riscontrato, non è dovuta solamente a ragioni editoriali, lentezza e dispersione delle traduzioni, ma ad una incompatibilità fondamentale tra il pensiero che lei sviluppa e il contesto intellettuale e politico francese degli anni 1950-1970²⁹⁶.

²⁹⁵ “In un primo tempo verso la fine degli anni '70, si potrebbe credere retrospettivamente che l'interesse per i lavori di Arendt risiedesse essenzialmente nei saggi critici consacrati al totalitarismo. Ma, paradossalmente, tanto nel lavoro pioniere di Enégren che nel numero speciale della rivista *Esprit* del 1980, il filo conduttore non era la critica del totalitarismo, come l'aveva rilevato Paul Valadier. [...] In un secondo tempo le letture, i commenti ma anche le traduzioni di articoli e di opere si moltiplicano. [...] Si rilevano essenzialmente le difficoltà, le aporie anche di un'opera che non saprebbe riassumere la critica dei totalitarismi anche se la vulgata arendtiana si appropria anzitutto di quest'ultima. *La condition de l'homme moderne* è allora l'oggetto di letture che si basano da una parte su tre concetti nodali (*travail/oeuvre/action*) e dall'altra parte sul ruolo specifico di quest'opera più sistematica che le altre nel percorso arendtiano. [...] Questa seconda tappa conduce sia a mettere l'accento sulle tensioni arendtiane sia a sfigurare il suo pensiero travestendone alcuni dibattiti. [...] E' possibile anticipare una terza tappa che dovrebbe favorire un riconoscimento effettivo dell'opera di Arendt. [...] Questo convegno dovrebbe contribuirvi, [...] a leggere Arendt per se stessa piuttosto che inscrivere la storia del pensiero”. O. Mongin, “*La reception d'Arendt en France*”, in *Ontologie et politique*, op. cit, p. 8-9

²⁹⁶ “Negli Stati Uniti Arendt è stata riconosciuta molto presto come un grande pensatore politico, sebbene i suoi scritti abbiano talvolta innescato polemiche. In Francia, invece, per quanto molte delle sue opere siano state tradotte, è sorprendente come sia stata ignorata a lungo, in particolar modo dall'intelligenza di sinistra. È stato Aron a giocare un ruolo determinante nell'introdurla al pubblico francese. In un certo senso ciò non stupisce. È certo però che la grande differenza tra il liberalismo di Aron e quello di Arendt consiste nell'attrazione di quest'ultima per i fenomeni rivoluzionari e, in particolare, nell'interesse che ha manifestato, durante la rivolta d'Ungheria, per la formazione dei consigli operai. La rivoluzione non era, per Arendt, un semplice oggetto di curiosità: era il tempo dell'inizio o del nuovo inizio. Sembra in effetti che l'ignoranza, la negligenza e addirittura l'ostilità di cui Arendt è stata oggetto in Francia dipendano dall'influenza del marxismo che costituiva un evidente ostacolo all'accoglimento delle sue idee. Ora, la nostra è un'epoca di disincanto, in cui vengono poste e diffuse questioni nuove. Si può in tal modo notare come, da molti anni, si eserciti una critica al razionalismo della scienza moderna e ai suoi effetti distruttivi, ma anche, attraverso ciò, all'ideale stesso di Ragione. Non è stata presa a bersaglio soltanto la filosofia dei Lumi, ma la filosofia della Storia in quanto tale. Per la precisione, la filosofia della Storia appare un prolungamento della filosofia dei Lumi, mentre in precedenza era stata percepita come una critica, se non come una negazione di quest'ultima. Marx non è più considerato colui che capovolge il razionalismo, ma piuttosto colui che prosegue il progetto della soggettività incarnata nella storia e di

In un articolo del 1954 Arendt scrive infatti:

Il concetto moderno di storia, in particolare nella sua versione hegeliana, ha riconosciuto alla sfera delle vicende umane una dignità che essa non aveva mai conosciuto prima nella filosofia. Il grande fascino che Hegel ha esercitato sulla generazione del primo dopoguerra era dovuto alla sua filosofia della storia, che consentiva al filosofo di scoprire un senso nella sfera politica e tuttavia, di comprendere questo senso come una verità assoluta che trascende ogni consapevole intenzione e che opera alle spalle dell'attore politico. A questa generazione sembrava che Hegel avesse risolto una volta per tutte il problema cruciale della filosofia politica: come affrontare filosoficamente quella sfera dell'essere che deve la sua origine esclusivamente all'uomo e che perciò non poteva rivelare la verità, nella misura in cui la verità era concepita non come opera dell'uomo, ma come qualcosa di "dato" ai suoi sensi o alla sua ragione²⁹⁷.

Dunque l'interesse del filosofo per la politica non va da sé ed è vero non solamente per la filosofia universitaria, ma anche per una parte della corrente fenomenologica. Si tratta allora di sapere come si presenta l'articolazione della filosofia alla politica in questa congiuntura. Si constata che tale articolazione si produce, attraverso il prisma della filosofia della storia, di una certa filosofia della storia, articolata all'idea della dialettica e del progresso.

Nell'articolo sopracitato Arendt sottolinea che il grande fascino che Hegel esercita sulla prima generazione del dopo-guerra è dovuto alla sua filosofia della Storia che permetteva al filosofo di scoprire un senso nel campo politico considerandolo come una verità assoluta che trascende tutte le intenzioni volontarie e che lavora alle spalle dell'attore politico.

dominio dell'uomo sulla natura, e che mantiene l'illusione dell'Uno, di una chiusura dell'umanità su se stessa. Questa critica, va sottolineato, si spinge fino a mettere in discussione la nozione stessa di storia, non solo la storia come "tribunale della ragione", bensì la storia come accadere del senso, come ambito all'interno del quale siamo situati, da cui siamo formati, e che è condizione del nostro accesso al passato" C. Lefort, "La questione della politica", trad. it, *Hannah Arendt*, Introduzione e cura di S. Forti, Milano, Mondadori, 1999, pp. 1-2

²⁹⁷ H. Arendt, "L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo" 1954, in *Archivio Arendt. 2. 1950-1954*, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 201

Collin nota come tale affermazione, che è discutibile per quanto riguarda Camus, non rende conto dell'evoluzione del pensiero di Merleau-Ponty e non si applica nemmeno a Sartre. L'opera hegeliana era infatti rimasta a lungo sconosciuta in Francia. È Jean Wahl nel 1929 in *La Conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel* ad affrontarla dal punto di vista della dialettica.

Negli anni '30, Koyré sottolinea già che “i primi studi e le prime meditazioni di Hegel sono consacrate ai problemi storici”. Bisognerà tuttavia attendere il 1941 la traduzione de *La Fenomenologia dello Spirito* di Hippolyte e il commentario che quest'ultimo ne fa nel 1946, *Genesi e struttura della fenomenologia di Hegel* affinché, congiuntamente allo sviluppo del marxismo – e all'importanza crescente del comunismo che ne è politicamente il filtro e il supporto – la questione della Storia confusa con quella della politica venga a occupare la scena filosofica francese.

Sempre nel 1946 Merleau Ponty afferma: “Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait en philosophie depuis un siècle, par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse²⁹⁸”.

Venticinque anni dopo Foucault nella sua lezione inaugurale al Collège de France afferma: “Toute notre époque, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel²⁹⁹”.

Nel 1947 poco dopo l'uscita di *La Meditazione nel sistema di Hegel* di P. Niel, che descrive un Hegel religioso, Kojève pubblica la sua *Introduction à la lecture de Hegel*, testo frutto di un seminario fatto al Collège de France. Nel 1948 Hippolyte pubblica la sua *Introduction à la philosophie de l'histoire* di Hegel, seguita nel 1955 da *Etudes sur Marx et Hegel*. Weil pubblica *Hegel et l'Etat* nel 1950 e *Le Jeune Hegel* marxista di Lukacs è tradotto in francese.

Nella sua analisi della filosofia francese di quest'epoca, Descombes pone l'accento sulla centralità della dialettica servo-padrone nell'approccio dell'opera hegeliana, centralità determinata dall'analisi di Kojève, analisi a cui attingerà tutta una generazione di giovani intellettuali che seguono il suo corso del 1933 all'*Ecole pratique des hautes études*. Vede un'articolazione determinante del rapporto all'altro che “fornisce agli scritti della fenomenologia francese il loro capitolo principale”.

²⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *Sens et Non Sens*, Paris, Gallimard, p. 109

²⁹⁹ M. Foucault, *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 174

Si tratta di un caso particolare divenuto esemplare di riduzione dell'essere alla rappresentazione: l'altro è l'essere percepito dalla coscienza di un soggetto prestabilito, che dà luogo a numerose variazioni sui rapporti del soggetto e dell'oggetto, dello "stesso e dell'altro", e della loro interpretazione in termini di opposizione, di negazione che come negazione costitutiva è negatività.

All'epoca, le discussioni si situano quasi tutte intorno a Hegel e alla *Phénoménologie de l'Esprit* sia nel corso alla Sorbonne di Hippolyte, sia al Collège de France di Wahl, frequentato da Merleau-Ponty, Lacan, quest'ultimo legato altresì anche a Kojève e a Koyré, o negli spazi pubblici dove intervengono Sartre e de Beauvoir. Anche gli scrittori non ne sono indenni, basti pensare a Bataille, Klossowski e a Blanchot.

Françoise Collin analizza come per molti, il marxismo o il comunismo non erano forse altra cosa che una nuova fede e sostitutivi della religione piuttosto che la sua alternativa. Poiché come scrive Arendt: "La Legge della Storia e la fede in Dio" possono avere la stessa funzione senza rilevare tuttavia della stessa essenza.

Merleau-Ponty, opponendo il giovane Marx al vecchio Marx e soprattutto a Engels, scrive, in effetti, nel suo *Eloge de la philosophie*: "ciò che Marx chiama *praxis*, è questo senso che si decide spontaneamente, attraverso l'intreccio delle azioni con le quali l'uomo organizza i suoi rapporti con la natura e con gli altri. Essa non è diretta da un'idea di Storia universale totale". Interpretazione che, nota Collin, converrà solo parzialmente ad Arendt, la quale insiste sul carattere innovativo della *praxis*, che a differenza della *poièsis*, non è ordinata da nessuna rappresentazione della sua fine e che è estranea al rapporto mezzi-fini³⁰⁰.

³⁰⁰ Cfr. S. Forti, *Vita della mente e Tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Franco Angeli, 1996. Simona Forti analizza come Arendt costituirebbe la sua riflessione a partire dall'intenzione di recuperare il carattere autenticamente politico della *praxis* aristotelica, per contrastare l'utilizzazione speculativa fattane da Heidegger. Arendt sembra dunque dirci che l'atto di nascita della filosofia è iscritto nell'impossibilità per il pensiero di sopportare la maledizione del finito, nella sua incapacità di accettare il mondo segnato dal lutto della contingenza. De-realizzazione del mondo nel pensiero, rifiuto del molteplice a favore dell'Uno, negazione della singolarità nell'universale: i fondamenti della metafisica – introdotti da Parmenide e consegnati compiutamente alla tradizione da Platone – non sono altro che la manifestazione di un desiderio ossessivo di durare, che rimuove la morte e il tempo. Un'ossessione così potente da indurre il filosofo ad anticipare nell'immaginazione la morte per illudersi di poterla fuggire nella realtà. La *praxis* aristotelica non ha di mira alcuna realizzazione concreta ed è pura manifestazione di libertà. Richiamandosi al significato aristotelico di *energeia*, Arendt evidenzia come nelle forme dell'essere-in-atto, proprie dell'azione e del discorso, il fine non sia esterno, ma si trovi nell'attività stessa. A differenza della *poiesis*, in cui, attraverso l'uso sapiente di strumenti si arriva a produrre un determinato oggetto, l'azione plurale e discorsiva non implica nient'altro che lo stare assieme. È nella ripresa di questa distinzione che separa nettamente la *praxis* dalla *poiesis* che consiste il vero debito della Arendt nei confronti di Aristotele: essa costituisce l'unica riabilitazione in senso proprio

Tuttavia, a differenza di Merleau-Ponty, Arendt non integra alla *praxis* i rapporti dell'uomo con la natura, distinguendo la sfera economica dalla politica.

La fenomenologia è pura da ogni ontologia. La prova del male (radicale) che Arendt ha fatto, sostiene Collin, la barbarie che hanno rappresentato il totalitarismo e la disumanità del genocidio la costringono a pensare che le chances del mondo comune dipendono da noi, che si collocano nella resistenza al processo della Natura o della Storia piuttosto che nel suo compimento. Si potrebbe sostenere che, con Arendt, il politico è la ricerca del male minore, è una forma di resistenza.

La vigilanza politica diviene tanto più indispensabile quando non ci si può più affidare al cammino trionfante della Storia, che sia Storia dello spirito, Storia dell'essere o Storia di una classe o di un popolo³⁰¹.

di cui si possa parlare. L'opposizione categoriale aristotelica viene infatti convogliata in un concetto politico che, nella pretesa di ricongiungersi col proprio significato originario, diventa lo strumento critico con cui frantumare le stratificazioni di senso depositate dalla metafisica sulla politica.

³⁰¹ Hegel è stato colui che ha ricondotto alla storia l'intero ambito della filosofia e che ha, in particolare, ridotto la politica a storia ed è proprio intorno a questa tesi ruotano gli argomenti dell'interpretazione di Arendt. Dall'orizzonte della fine della storia, dove il fine della storia è ritenuto esser giunto a compimento, ogni cosa che è stata assume l'aspetto di un doveva essere così e non altrimenti. Perché se si elimina l'incertezza del cambiamento, che il futuro potrebbe comportare, si riesce a guardare alla storia come a un Tutto, la si può concepire come Storia Universale. Essa allora apparirà non più come una successione di epoche e nazioni particolari, ma come una concatenazione di eventi, il cui esito finale coincide con il regno in cui lo Spirito manifesta se stesso. Affinché il processo storico possa dischiudere appieno il Senso, la mente del filosofo deve dunque riconoscere nella Storia la sua propria storia. Lo Spirito assoluto, che è soltanto l'altro nome che in Hegel prende la filosofia, deve incontrare se stesso nelle varie tappe che hanno segnato lo svolgimento del Tutto. La filosofia in Hegel- scrive Arendt- è il processo di appropriazione, il momento in cui ciò che sembrava esterno, estraneo, oggettivo, diviene proprietà del Sé. In questo senso, Arendt può dire che Hegel ha trasportato tutto il mondo nella coscienza, e lo ha trattato come se non fosse altro che un fenomeno della mente. Ecco cosa si nasconde dietro la "riconciliazione" hegeliana di teoria e praxis: un'unificazione del pensiero con l'azione che si compie a spese dell'autonomia di entrambi. Detto altrimenti, la tradizionale equazione filosofica di Essere e Pensiero. Spetta soltanto alla Ragione filosofica riconoscere la necessità del processo storico e decidere cosa ha concorso al cammino dell'Idea. L'inarrestabile processo dello Spirito nella storia, dunque travolge ed inghiotte ogni singolo attore ed ogni singola azione: semplici mezzo per produrre l'Universale. Anziché restituire dignità filosofica al singolare, la filosofia della storia hegeliana mette in scena universali incorporei, armati contro la datità del reale. Spirito, Assoluto, Ragione e Soggetto, non diversamente dalle idee platoniche, sacrificano la molteplicità all'Uno, così come sublimano il tempo finito della polis nel Tempo del movimento dialettico, in cui dietro all'apparente divenire, l'eternità propria di quell'Essere metafisico a cui Hegel intendeva rinunciare viene recuperata al livello di ciò che costantemente permane nel processo dell'*Aufhebung*. Così, sebbene Hegel abbia rimesso la temporalità e il mutamento all'interno della filosofia, la Storia e lo Spirito estromettono sistematicamente quei caratteri di contingenza, differenza e pluralità dai quali nessuna comprensione autentica delle cose dell'uomo può prescindere. "Più di lui nessuno ha combattuto con maggior determinazione contro il particolare, l'eterna

Non c'è agire che non sia assunto singolarmente. Non c'è innovazione senza gli uomini, i “quelqu'uns”. Per Arendt, la *praxis* non è mai indipendente dall'iniziativa di coloro che lei chiama gli attori e che non sono i soggetti-dominanti: ciò che loro sfugge, ciò che fa la Storia al di sopra delle loro teste è precisamente ciò che non è dell'ordine della politica, ma del processo.

È dunque alla luce di questi due filosofi, Hegel e Marx che, ricostruisce lucidamente Collin, sulla scena francese si opera l'articolazione della filosofia alla politica di cui Arendt deplorava l'assenza, ma tale articolazione si opera in una prospettiva che è agli antipodi dell'articolazione arendtiana. La prospettiva della Storia che si sviluppa per tappe successive nella linea del progresso fino al suo compimento, fino alla “fine della dialettica” che coinciderebbe per Hegel con l'adeguamento della ragione e del reale e per Marx con l'evento della società senza classi, l'assoluto incarnato, come il Dio dei cristiani, che sia in una nazione, in un popolo, in una classe, in un momento storico, è una prospettiva, un'articolazione estranea al pensiero di Arendt, per la quale l'azione, indenne da ogni “predestinazione”, sostiene Collin, riposa sulle iniziative singolari in preda alla contingenza, essendo la Storia fatta di molti cominciamenti.

Così la nozione stessa di dialettica non può soddisfarla, a meno che non assuma il senso paradossale che gli attribuisce Aron nel suo *La Philosophie critique de l'histoire*: “L'existence humaine est dialectique, c'est-à-dire dramatique puisqu'elle agit dans un monde incohérent”, annullando così gli effetti di assolutizzazione della dialettica. Arendt si riferisce, infatti, a Kant piuttosto che ad Hegel, e più particolarmente alla *Critica del giudizio*, che tratta di estetica, ma che contiene, secondo la sua interpretazione, “l'aspetto più significativo e più originale della filosofia politica del suo autore”.

pietra d'inciampo del pensiero, l'incontestabile semplice esserci degli oggetti che nessun pensiero può attingere o spiegare. Agli occhi di Hegel, la filosofia consiste nell'eliminazione del contingente. Integrando ogni particolare in un pensiero onnicomprensivo li converte tutti in enti di pensiero e sopprime così la loro proprietà più scandalosa, il loro essere reali, insieme con la loro contingenza”. (H. Arendt, *La Vita della mente*, op. cit, p.175).

Evocare lo spazio francese nel quale si svolgono gli scambi intellettuali più significativi dell'epoca, non significa confondere le posizioni dei principali attori, né assimilarli ad un banale storicismo. Lo storicismo è, sostiene giustamente Collin, ciò con cui ciascuno a suo modo dibatte. Merleau-Ponty scrive, in effetti, nel 1948 a proposito del marxismo: "ce n'est pas une philosophie de l'Histoire mais "la" philosophie de l'Histoire et y renoncer c'est faire une croix sur la raison historique", tuttavia nel 1961 afferma "une fois conjurée la nostalgie du communisme, c'est alors qu'on sort des rêveries et que tout redevient intéressant et neuf". Ha preso, in effetti, nel frattempo le distanze da Sartre, il Sartre della *Critique de la raison dialectique* che tenta di salvare l'idea della Storia universale definendola una totalità detotalizzata in preda alla dialettica. Quanto a Camus, nel 1956, la sua apologia de *L'Homme révolté* la cui rivolta è, nello stesso tempo, metafisica e politica è estremamente severa in rapporto a Hegel.

Non si può dimenticare però, sostiene Collin, che Arendt sviluppa la sua riflessione negli Stati Uniti dove trova rifugio e non nel contesto francese o europeo. Legge Hegel e Marx senza che essi costituiscano dei riferimenti obbligati, senza la pressione del loro utilizzo politico. Scrive nel 1951 *Le origini del totalitarismo*, accostando lo stalinismo e il nazismo, ciò che le susciterà sempre delle critiche. Nel 1958 in *Vita Activa. La condizione umana* afferma l'irriducibilità della politica alla sfera economica che ne è solamente la condizione di possibilità, contestando così la centralità della lotta di classe o del rapporto capitale/lavoro e dunque la definizione della dominazione nei soli termini dello sfruttamento.

Queste posizioni non sono in armonia con le convinzioni francesi dell'epoca, vanno controcorrente. In effetti, continua Collin, per ciò che concerne il totalitarismo, l'attività dei comunisti nella resistenza anti-nazista, il peso dell'impegno dei sovietici nella vittoria alleata nel corso della Seconda guerra mondiale dopo la rottura del patto russo-tedesco e semplicemente la potenza del partito comunista francese all'epoca, fanno da ostacolo ad una rottura totalitaria del regime sovietico o anche stalinista, alle sue dimensioni antisemite e alle sue pratiche genocidarie. Bisognerà attendere, sostiene giustamente Collin, affinché le posizioni arendtiane possano avere un senso nel contesto francese. Ciò che le impedisce, pur essendo una lettrice attenta di Hegel e Marx, di leggere la politica in termini hegel-marxisti è l'assunzione, nella sua intima esperienza e nel suo pensiero, dell'orrore degli eventi recenti. L'orrore le impedisce di credere all'idea o all'ideologia del progresso ordinato dalla legge della Storia.

Così la riserva di Arendt nei confronti del modello politico francese e la sua idealizzazione, almeno all'epoca, del modello americano non hanno favorito il riconoscimento della sua opera da parte degli intellettuali francesi che non vi ritrovano le loro referenze abituali e vedono altresì messe in discussione le sicurezze repubblicane e il loro fondamento storico rivoluzionario generalmente condiviso.

Sottolineare lo sviluppo dell'hegelismo o dell'hegelo-marxismo e più generalmente della dialettica nel pensiero francese del dopo-guerra non può far dimenticare, sostiene Collin, che il dibattito non è puramente intellettuale.

La filosofia "impegnata" è anche spesso la filosofia dominata da altro che se stessa. A guerra finita si è imposto a tutta una generazione il comunismo come ipotesi di risoluzione di conflitti. La presa in conto del fenomeno totalitario, dell'uomo che diventa superfluo trova difficilmente spazio in tale contesto. Questa generazione non vuole, non può prendere atto di ciò che è stata testimone. Il marxismo, continua Collin, inestricabilmente associato al comunismo, tanto nazionale che internazionale, e incarnato dall'Unione Sovietica e dai paesi dell'Est, poi dalla Cina, serve paradossalmente da schermo protettore ai giovani intellettuali o meno giovani permettendo loro di proiettarsi sull'avvenire piuttosto che assumere o affrontare il passato recente.

Il concetto stesso di totalitarismo assortito dell'analisi delle sue principali caratteristiche così come Arendt lo presenta, obbligava d'altronde ad uno sguardo critico sul funzionamento dell'Unione Sovietica e dei paesi satelliti anche se non permetteva e non permette, sostiene Collin, un'assimilazione del nazismo e dello stalinismo. La considerazione del pensare e dell'agire, dopo Auschwitz, non appartiene dunque a questa generazione. La dialettica servo-padrone feconda numerosi scritti letterari e filosofici. Il trionfo del servo esalta la figura di colui che si rivolta o del rivoluzionario:

E' come se questa generazione, nella sua totalità, volesse sfuggire dalla filosofia per gettarsi nella politica; e su questa via sono stati preceduti da Malraux che negli anni venti aveva sostenuto: "si trova sempre l'orrore in se stessi. [...] Fortunatamente si può agire". Nelle circostanze attuali, la vera azione, ovvero l'inizio di qualcosa di nuovo, sembra possibile solo nelle rivoluzioni. Perciò la "rivoluzione svolge il ruolo [...] che un tempo era svolto dalla vita eterna"; "essa salva coloro che la fanno". In questo senso e per queste ragioni, filosofiche prima che sociali, gli esistenzialisti sono diventati tutti rivoluzionari e hanno intrapreso una vita politica attiva. Sartre

e Merleau-Ponty hanno adottato un hegel-marxismo modificato come una sorta di logique rivoluzionaria, mentre Malraux, e soprattutto Camus, continuano a insistere sulla ribellione, non supportata da un sistema storico e da una definizione precisa dei fini e dei mezzi sull'*Homme révolté*, sull'uomo in rivolta per usare la vivida espressione di Camus. [...] É qui interessante notare come il tentativo di salvare la natura umana a spese della condizione umana faccia la sua comparsa in un momento in cui abbiamo tutti sin troppa familiarità-nei regimi totalitari e purtroppo non solo- con i tentativi di trasformare la natura umana attraverso un cambiamento radicale delle condizioni tradizionali.³⁰²

Così la filosofia francese, afferma Collin, degli anni '50, con Sartre e Merleau-Ponty, di cui si conoscono i disaccordi e finalmente la rottura³⁰³, iscrive la problematica della

³⁰² H. Arendt, "L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo" 1954, op. cit, p. 208-212

³⁰³ Per ricostruire il rapporto e la rottura fra Sartre e Merleau-Ponty rinvio a: M. Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, édition établie par J. Prunair, Paris, Éditions Verdier, 2000; alla prefazione di M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 e a J. P Sartre, *Merleau-Ponty*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999. Le lettere della rottura del 1953 sono contenute in *Parcours deux*. François Ewald sottolinea come tale rottura non sarà mai accettata né dall'uno né dall'altro. Sartre e Merleau-Ponty si sono conosciuti all'ENS, nel 1941 si ritrovano nel gruppo di intellettuali resistenti "Socialisme et liberté". Una profonda amicizia si crea fra i due. Condividono un comune interesse per la fenomenologia e la filosofia dell'esistenza. Al momento della Liberazione, pensano e fondano insieme *Les Temps Modernes*, Sartre direttore della rivista, lascia a Merleau-Ponty la direzione politica ed effettiva editoriale. Gli editoriali segnati TM sono spesso scritti soltanto da Merleau-Ponty. La loro relazione muta nel 1950, con la guerra di Corea Sartre si avvicina al Partito comunista mentre Merleau-Ponty cerca a quali condizioni liberare il senso di una storia che si fa in un apparente non-senso. L'équipe di *Les Temps Modernes* si riunisce e si radicalizza. La congiuntura politica si tende. Sartre non sopporta la maniera in cui, nel maggio del '52, la destra trionfa del fallimento dello sciopero organizzato dal Partito comunista in seguito all'arresto di Jacques Duclos. Rientra precipitosamente da Roma, e scrive *Les Communistes et la paix* – sostenendovi che bisogna difendere il Partito comunista quando è attaccato – che pubblica in *Les Temps Modernes* senza discuterne con Merleau-Ponty. Tale presa di posizione divide la redazione della rivista. Claude Lefort, allievo e amico di Merleau-Ponty, propone a Sartre di esprimere il suo disaccordo. Sartre accetta, ma presto gli risponde con un violento articolo che non indietreggiava dinanzi agli attacchi personali. Sartre, di fatto, ha assunto la direzione di *Les Temps Modernes*. Racconta lui stesso di aver imposto un cattivo testo marxista che Merleau-Ponty pensava di non potere pubblicare senza un'introduzione che scriverà e che Sartre elimina senza nemmeno avvertirlo. Merleau-Ponty non sopportando più l'attitudine autocratica di Sartre gli telefona per avvertirlo che pubblicherà in *Les Temps Modernes* un articolo in cui preciserà la sua posizione politica. Sartre gli rifiuta di esprimere in *Les Temps Modernes* una posizione diversa dalla sua; Merleau-Ponty darà le dimissioni e nelle sue lettere a Sartre spiega perché non può accettare l'opposizione tra filosofia e politica nella quale Sartre cerca di bloccarlo. Fino a qui non c'è che l'espressione di un disaccordo filosofico. Il disaccordo diviene rottura quando Sartre censura Merleau-Ponty. Le lettere sono cariche di emozione, tale rottura ha profondamente segnato

355

politica nella forma imposta dalla situazione mondiale. Si mette in rapporto il giovane Marx con il Marx della maturità, Marx con o contro Hegel, Hegel della fenomenologia con Hegel della logica, Lenin o Trotski contro Stalin, la Cina contro la Russia, Cuba contro la Cina, sempre nell'orizzonte di poste in gioco politiche decisive.

Bisognerà attendere il 1993, sostiene Collin, affinché Marx ridiventi un pensatore tra gli altri, affinché sia riletto altrimenti che come la giustificazione e il fondamento di un regime politico incarnato in un paese determinato, affinché gli *Spectres de Marx* siano risuscitati, un Marx decostruito, riabilitato, paradossalmente, da Derrida.

L'articolo di Arendt, ricostruisce Collin, che critica l'assenza di interesse del filosofo per la politica, che una filosofia della Storia non può sostituire, si riferisce a Heidegger, la cui influenza sulla filosofia francese è stata immensa, parallelamente a quella di Hegel. Arendt si sforza pertanto di sottolineare degli elementi in Heidegger che potrebbero costituire l'inizio di una filosofia politica: si tratta della nozione di mondo e di essere nel mondo che fa di ciascuno/a un essere legato agli altri. Il dibattito con Hegel si trova allora riattivato nel confronto con Heidegger che, allo stesso tempo, se ne distacca, pur facendovi riferimento. Tra l'epoca dello Spirito e l'avvenire dell'Essere si tessono, in effetti, dei rapporti sottili che saranno oggetto di interpretazioni numerose e diverse. Vi si gioca, sottolinea Collin, il rapporto del tempo con la storia.

Tuttavia Beaufret che introduce l'opera di Heidegger sulla scena francese del dopoguerra, si sforza di denunciare ogni rischio di confusione tra Heidegger ed Hegel e soprattutto tra Heidegger e la lettura umanista che ne fa Sartre. Nel 1954, ricostruisce Collin, Alleman analizza in maniera sottile la questione del tempo e della storia in Heidegger insistendo sulla distinzione fondamentale che quest'ultimo ha stabilito tra *Geschichte et Histoire*, vale a dire tra il dispiegamento del tempo e la rappresentazione oggettivante, a pretesa totalizzante, che costituisce il sapere storico che non è veramente adeguato a ciò che mira nell'epoca metafisica o in ciò che rileva di metafisico nel dispiegamento del tempo.

entrambi e le lettere sono anzitutto la testimonianza di un'amicizia e di due differenti modalità dell'impegno dell'intellettuale.

In effetti, la tesi che l'essenza dell'essere è il tempo si oppone diametralmente a ciò che Hegel cerca di mostrare in tutta la sua filosofia. In Hegel, in effetti, l'essere è l'essenza del tempo, il tempo si manifesta come un fenomeno dell'Essere, ciò che è alienato dall'assoluto e il tempo allora resta pensato nella vicinanza dello spazio³⁰⁴.

Questo luogo di confronto, sottolinea Collin, è rimasto un punto nevralgico dei commentari sull'opera heideggeriana. La questione è di sapere come il tempo può essere pensato senza soccombere alla legge della Storia. Hannah Arendt vi risponderà insistendo sull'interruzione che costituisce l'innovazione, poiché la Sostanza della Storia è costituita da interruzioni³⁰⁵.

Ad ogni modo, continua Collin, anche se la Storia è, nella forma hegeliana o no, al cuore della filosofia heideggeriana, essa non vi è convocata in rapporto con la politica o almeno non come lo è nel movimento fenomenologico francese dell'epoca, non è mai un "Hegel con Marx". E se è generalmente l'assenza della dimensione politica che Arendt denuncia nell'opera di Heidegger, non manca di sottolineare il legame di quest'assenza con la persistenza di un pensiero, se non storico (in rapporto con la Storia) almeno istoriale (in rapporto con la *Geschichte*), che subordina in qualche modo l'uomo, il *Dasein*, all' "avvento dell'Essere".

En 1945, tout ce qui est moderne vient de Hegel, et la seule façon de rassembler les exigences contradictoires de la modernité est de proposer une interprétation de Hegel. En 1968, tout ce qui est moderne –c'est-à-dire toujours les mêmes, Marx, Freud, etc –est hostile à Hegel. La différence des deux générations est dans cette inversion du signe sous lequel se déclare le rapport à Hegel : une signe moins remplace partout le signe plus. Ce qui ne

³⁰⁴ Per Hegel lo spazio è tempo cioè lo spazio che coglie il proprio essere si coglie come tempo, e il tempo è la verità dello spazio. Che cos'è lo spazio? Lo spazio è una molteplicità di punti differenti, lo spazio è questa giustapposizione di punti differenti l'uno dall'altro. Lo spazio, nella definizione che ne dà Hegel, è esteriorità reciproca indifferenziata di una molteplicità di punti. La negazione della negazione è il modo in cui Hegel interpreta il tempo. Per Hegel il tempo è allora la negazione della negazione in quanto il tempo è la radicalizzazione del punto spaziale come negazione. In questo modo Hegel pensa il divenire e definisce il tempo divenire, perché il divenire è proprio questo ora non più e ora non ancora. Quindi il tempo come divenire è questo trapassare, è questo sorgere e passare, questo passaggio dall'essere al nulla e dal nulla all'essere.

³⁰⁵ Rinvio a H. Arendt, "Il concetto di storia: nell'antichità e oggi", in *Tra Passato e Futuro*, Milano, Garzanti, 1991, p. 70

change pas, en revanche, c'est le repérage lui-même : c'est toujours du même point qu'il s'agit³⁰⁶.

La differenza e la ripetizione hanno preso il posto dell'identico e del negativo, dell'identità e della contraddizione, scrive Deleuze, ma Hegel resta all'orizzonte di questo "anti-hegelismo generalizzato". Se queste analisi sono esatte, sostiene Collin, si comprende allora come, l'opera di Arendt che non è né hegeliana né anti-hegeliana, non sia stata un riferimento centrale per il pensiero della struttura o della differenza o per il pensiero della dialettica della generazione precedente.

Nel corso degli anni '60, continua Collin, il pensiero dialettico della Storia è contestato e oscurato in Francia dal pensiero strutturalista. La lettura sincronica si sostituisce allora alla lettura diacronica del mondo. La filosofia della Storia è denunciata come un'ideologia contro la quale si vuole una scienza delle società: la contiguità riprende i suoi diritti sulla continuità. Il Soggetto indispensabile alla dialettica diviene un effetto della struttura e del linguaggio. Quest'inversione di prospettiva, afferma Collin, non avvicina certo il pensiero francese a quello di Arendt.

Per ciò che concerne la psicoanalisi, si ricorderà che, dal 1936 Kojève aveva intrapreso con Lacan uno studio che doveva chiamarsi "Hegel et Freud, essai d'une confrontation interprétative" che si limita a qualche pagina scritta da Kojève. Hegel, come dopo Heidegger, nota Collin, sono d'altronde presenti esplicitamente o implicitamente nell'orizzonte del pensiero di Lacan, che ascolta Hippolyte e che sarà attento altresì allo strutturalismo di Levi-Strauss. Gli scritti lacaniani rivelano lo spirito del tempo.

Lo sviluppo di uno spazio di pensiero psicoanalitico articolato alla parola e alle opere di Lacan, l'intreccio tra psicoanalisi e politica non doveva favorire l'accesso all'opera di Arendt, e potevano anche frenarlo. Poiché, sottolinea Collin, se c'è una dimensione che lei ignora, alla quale resiste, è quella del desiderio, del corpo, come costitutivo, anche come metafora del funzionamento umano. Se ci sono dei frammenti di una filosofia della carne in Husserl, di cui si ritrova l'eredità in Merleau-Ponty, si può difficilmente trovarne traccia nell'opera arendtiana, nonostante il suo ricorso frequente al concetto di vita, ivi compreso nei titoli delle sue opere.

³⁰⁶ V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, p. 24

Tuttavia anche se non c'è spazio per l'inconscio, per Collin, l'agire, che costituisce per Arendt la categoria fondamentale dell'essere umano, sfugge al controllo. L'agire comporta dell'irrappresentabile e il suo "soggetto", il qualcuno, il "chi" come Arendt lo chiama, è in questo senso estraneo al soggetto-maître. È un soggetto non sovrano, un soggetto barrato, attore del suo atto, il quale resta senza autore.

Che noi siamo tutti dei potenziali assassini, abitati dalla pulsione di morte, ad Arendt non interessa. Ciò che le interessa, è che, analizza Collin, fra questi potenziali assassini alcuni diventino degli assassini reali, o dei complici di assassinio per astensione. Nonostante i suoi riferimenti al male radicale di Kant, non le interessa tanto lo statuto ontologico o strutturale del male quanto il suo statuto politico. La pulsione di morte, sostiene Collin, nelle analisi arendtiane, abita tutti gli uomini, ma il totalitarismo è proprio di alcuni uomini in circostanze determinate.

Né Freud, né Lacan, né altri psicoanalisti compaiono tra le referenze teoriche di Arendt. C'è, per lei, un taglio spesso sottolineato tra il funzionamento singolare e intimo del desiderio e l'agire politico, di ordine comune e pubblico. Il mondo non è un divano e il divano non è un mondo³⁰⁷.

La nuova concezione della rivoluzione che si manifesta negli eventi detti del maggio '68, se rompe con alcune categorie politiche precedenti, sovrapponendo la rivoluzione libidinale alla rivoluzione sociale e rinunciando alla mediazione dialettica, sostiene Collin, a profitto dell'immediatezza, riprende per esprimersi un vocabolario economico venuto fuori dall'articolazione capitale/lavoro: i termini utilizzati (da Deleuze e Guattari, Lyotard o altri) sono quelli di produzione (desiderante), di economia (libidinale), di investimento, di capitalizzazione. Da un punto di vista arendtiano, possiamo dire, sostiene Collin, che la Storia è cortocircuitata dall'istante e il primato resta accordato al processo economico della libido e che il politico è articolato all'utopia di un mondo riconciliato nell'armonia prestabilita dei desideri ed il male può essere definito e designato una volta per tutte e così superato ed esorcizzato a profitto di un paradiso sulla terra.

Non ci si sbarazza così facilmente, invece, del mito della fine della Storia.

³⁰⁷ Possiamo sicuramente leggere attraverso l'analisi dell'opera arendtiana la posizione della stessa Françoise Collin che ha sempre avuto uno sguardo critico e severo in rapporto alla psicoanalisi.

Tuttavia e nonostante le riserve che Collin sottolinea, Arendt appoggia il movimento di rivolta degli anni Sessanta che si sviluppa negli Stati Uniti, in particolare in California e poi il movimento francese del maggio '68 indirizzando una lettera incoraggiante a uno dei suoi leader, Daniel Cohn-Bendit, che è il figlio di suoi vecchi amici tedeschi.

Ciò che giustifica tale appoggio non è certo, sottolinea Collin, il riciclaggio del marxismo attraverso la psicoanalisi che opera questo movimento, né una qualsiasi fede messianica, ma il movimento stesso, la frattura rivoluzionaria dell'ordine istituzionale, nella misura in cui opera un incontro di cittadini gli uni con gli altri, aprendo un tempo o almeno uno spazio di democrazia diretta che, anche se non può costituire che una parentesi, dona il senso e il gusto della felicità pubblica. Arendt è convinta della necessità di questi momenti, di queste rivoluzioni che interrompono brevemente la Storia, ma non ne sono la risoluzione.

La distanza del pensiero di Arendt in rapporto al pensiero della totalità, dialettica o strutturalista, lo renderebbero più accessibile al pensiero della differenza che si sviluppa a partire dagli anni 1960-1970 e che, ricorrendo a Nietzsche piuttosto che a Hegel o a Marx, sostituisce alla negatività il negativo? Collin vi risponde negativamente mostrando come Lyotard nel *Colloque Ontologie et Politique* che lei stessa ha, come dicevamo all'inizio, co-organizzato nel 1985 al Collège de Philosophie sviluppi una vera e propria requisitoria contro quello che considera l'umanismo volontarista di Arendt e in particolare, contro il concetto di natalità e il riferimento a Kant della *Critica del giudizio*, rimproverandole di essere rimasta al bello, ignorando il sublime:

Le tour pris par la pensée d'Arendt ici est explicitement humaniste : «Les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir mais pour innover». Je dirais que c'est une lecture résolument anthropologisée de la solution au troisième conflit de l'Antithétique kantienne de la raison, celle qui va commander la déduction d'une réalité de la liberté dans la deuxième Critique. [...] Plus intéressant me paraît le rôle que Arendt fait jouer dans l'économie de cette entropie négative au «fait de la natalité». Comment l'entendre ? Comme la naissance d'hommes nouveaux, écrit-elle, comme «le fait qu'ils commencent à nouveau », et finalement dans cette nouvelle, bonne nouvelle, qu' «un enfant nous est né». Ici j'abonderais : un enfant ne cesse de nous être né. Le naître n'est pas seulement le fait biologique de la parution, mais, sous le couvert et le découvert de ce fait, l'événement d'une altération radicale possible dans le cours qui pousse les choses à répéter le

même. L'enfance est le nom de cette faculté, autant qu'elle apporte, au monde de ce qui est, l'étonnement de ce qui, un instant, n'est rien encore. De ce qui est déjà sans encore être quelque chose pourtant. Je dis cette naissance incessante parce qu'elle bat le rythme d'une «survie» récurrente sans mètre (sans mesure). Cette survie-là ne prolonge pas une vie déjà morte, elle initie, dans la mort de ce qui était là, le miracle de ce qui n'y est pas encore, de ce n'est pas encore identifié. [...] Car il est vrai, même si elle ne le voit pas ainsi, que ce qui se joue dans le jugement réfléchissant, c'est à chaque fois, singulièrement, la naissance d'un sujet et donc d'une communauté, mais seulement promis. De sorte qu'avec le beau, c'est bonheur pur, miracle de la promesse. Mais avec le sublime, c'est son impossibilité, et la menace imminente du non-être. Le beau, événement de la naissance, le sublime, de la mort³⁰⁸.

³⁰⁸ J. F. Lyotard, "Le survivant", in *Ontologie et politique*, op.cit, p. 264-268. Il saggio di Lyotard, sostiene che il pensiero di Arendt implichi al suo interno una malinconia ontologica. Chiedersi da dove provenga la malinconia storica ed esistenziale di chi ha assistito alla Shoah è inutile. Quanto alla sua malinconia ontologica, o, in altri termini, alla presenza di elementi di una filosofia tragica, essa deriva, per gran parte, dalla frequentazione di Heidegger e dei suoi testi. Lyotard parte dallo spiegare perché il titolo ed il termine di *Sopravvissuto*, necessario, afferma ad interrogare il pensiero di Arendt. *Sopravvissuto* implica, infatti, il fatto che un'entità che è morta o che dovrebbe esserlo sia ancora in vita. Con il pensiero di questo "ancora", di un rinvio o arresto di morte, si introduce una problematica del tempo. In rapporto con l'enigma del fatto che l'entità perviene al suo essere d'ente e se ne va da questo essere. L'enigma di cui Lyotard parla è quello di un rapporto con ciò che non ha rapporto, con un assoluto. Qual è l'istanza in rapporto alla quale il sopravvissuto sopravvive, si chiede Lyotard? Esso sopravvive sempre ad una morte, ma alla morte di quale vita? Hegel afferma, come sappiamo, che la morte è la vita dello spirito. Nella *Fenomenologia dello Spirito* non sopravvive alla morte, è il superamento della vita immediata e quindi contemporaneamente questa vita in quanto morta (passata) è ravvivata. Lo spirito vive in quanto è morto all'istanza che egli stesso fu. E costitutivamente un lutto, nel senso di Freud, la perdita cioè di se stesso poiché, caratterizzato dapprima da una figura, la oggettiva per conoscerla, quest'ultima diventa allora morte per esso, e poiché grazie a ciò lo spirito ritorna a sé in una nuova figura. Sopravvivere allora per Lyotard per un pensiero in cui nulla si perde, deve venir inteso nel senso di essere ancora secondo le modalità del potere (possibilità, capacità, eventualità, evento, qualcosa di indeterminato arriva ancora). Lyotard sostiene allora che all'interno di questa problematica bisogna notare che se si designa la vita dello spirito come una sopravvivenza, si mette l'accento sull'assenza, su quanto si perde in ciò che è conservato. Si ripropone così il problema, sostiene Lyotard, di sapere se il passato è stato, in effetti, allora un disastro o se ciò che lo distrugge è il fatto di ri-vederlo. Hegel sostiene quest'ultima ipotesi, Benjamin la prima. Il che fa una differenza, tutta la differenza tra lo speculativo e il post-speculativo. In Hegel, il lutto si compie, in Benjamin è diventato impossibile. Quest'impossibilità di elaborare il lutto della presenza passata (e di ricondurre la sua forza nel sé presente, grazie a nuovi oggetti) si chiama malinconia. Se non proprio l'impossibilità di elaborare il lutto, per lo meno l'accento posto sulla perdita irrimediabile della presenza, cioè sulla morte, di ciò che fu. La stessa nascita allora, continua Lyotard, il cominciamento viene considerata malinconicamente come un'illusione. Ciò che viene alla vita, cioè l'istante come avvenimento, il venire fuori dal nulla, è già destinato a ritornare al nulla. La nascita, sostiene Lyotard, non è solamente il fatto biologico del parto, ma sotto l'apparenza e

La lettura di Lyotard, sottolinea Collin, è sintomatica del malinteso che si è avuto tra Arendt e il pensiero francese, anche quando quest'ultimo si è allontanato dalla referencia hegel-marxista. La presa di distanza di Lyotard si realizza, in effetti, nell'abbandono del pensiero politico hegel-marxista, a profitto di un pensiero del linguaggio o dell'arte articolato a Nietzsche o a Freud. Il suo post-modernismo è a questo prezzo. Arendt, invece, tenta in maniera singolare un'altra avventura: quella di enunciare una politica post-moderna, articolata ad una critica della rappresentazione metafisica o dialettica. Teme, nota Collin, l'elaborazione estetica dell'aporia di cui ha osservato la deriva in Heidegger. Non ignora che l'arte rompe con la sfera della moralità la cui Legge è costringitiva e universale, né che degli oggetti moralmente repressibili possono essere degli oggetti perfettamente estetici. Ci può essere una grandezza della crudeltà e dell'orrore, ma Arendt resiste nel suo pensiero alla trasmutazione della morte e del crimine in categorie estetiche. Per lei Auschwitz non è sublime.

Arendt è, sottolinea Collin, una pensatrice del politico o del mondo comune, anche se lo pensa in maniera detotalizzante, anche se prende le distanze in rapporto alla dialettica hegel-marxista. Ciò che cerca di elaborare, per Collin, attraverso questo scarto, è un'altra concezione non ideologica della politica e dell'azione. La sua distanza assunta in rapporto alla metafisica, di cui la dialettica hegeliana è un avatar, non basta al momento negativo della decostruzione. Bisognerebbe parlare allora piuttosto di costruzioni aleatorie, ma tuttavia sempre costruzioni. L'apolide ha bisogno di luoghi stabili, anche se transitori. All' "abitare" di Heidegger, sottolinea Collin, Arendt non oppone né lo sradicamento né la deterritorializzazione, ma ancora un abitare anche se un abitare provvisorio. Arendt, continua Collin, condivide tuttavia con il pensiero della differenza una critica radicale della modernità e della sua apologia del soggetto sovrano. Il suo soggetto non è un soggetto, ma è tuttavia "qualcuno", non un agente, ma un attore. Arendt, sostiene Collin, supera la dialettica dell'identico e dell'altro attraverso la pluralità costitutiva dove ciascuno si manifesta attraverso un'azione che non è identificabile né assimilabile al prospettivismo, poiché il mondo eccede la somma delle sue prospettive.

nell'apparire di questo fatto, l'evento di una possibile radicale alterazione nel corso che spinge le cose a ripetere lo stesso. Chiama incessante questa nascita perché essa scandisce il ritmo di una sopravvivenza ricorrente.

Il pensiero di Arendt è dunque, per Collin, alla ricerca di una politica post-moderna, vale a dire post-totalitaria ma, in un senso, anche post-democratica³⁰⁹.

Arendt sviluppa altresì, sostiene Collin, una critica di tutta la filosofia politica, se la filosofia pretende di elaborare principalmente la buona forma. Il suo pensiero politico consiste nel dire che nessuna filosofia politica può sostituirsi alla capacità di dialogare, di giudicare, di prendere una decisione che riguarda ciascuno. La sua politica, sottolinea Collin, è una politica dell'irrappresentabile.

Altresì è interessante ricordare, sostiene Collin, che l'opera arendtiana è nella filosofia kantiana che si occupa del bello che trova l'articolazione della sua concezione del politico, in una filosofia del singolare dove l'esempio si sostituisce al modello e dove l'immaginazione è richiesta, contro la rappresentazione delle immagini o delle idee, estendendo il pensiero kantiano dell'arte a un pensiero più generale dell'azione, ivi compresa politica.

³⁰⁹«Un des effets principaux d'une relecture post-totalitaire d'Arendt, c'est de découvrir que ses analyses du "monde commun" ne sont nullement destinées à fonder ou re-fonder la "démocratie". [...] Dès lors l'oeuvre d'Arendt, si on accepte de ne pas la lire comme régression mais comme prospective, ouvre une troisième voie qui est sans doute notre tâche et celle de nos successeurs. Mais en vérité, ces doutes surgis de la mise à nu de la démocratie, ne nous ouvrent-ils pas à une lecture d'Arendt plus fidèle que celle par laquelle nous lui demandons de raviver celle-ci, de sauver notre foi en ses vertus? Car si ses commentateurs ont souvent cherché dans son oeuvre les conditions de possibilité ou de validité de la démocratie, conditions pas rapport auxquelles la réalité de son fonctionnement aurait pu être infidèle, c'est qu'ils voulaient préserver encore leur confiance dans le caractère mondialement exemplaire du système démocratique, dans le fait qu'il constitue un modèle auquel les peuples du reste du monde doivent être confrontés et évalués, indépendamment de leur histoire et de leur culture, et par rapport auquel il doivent être jugés, voués qu'ils sont à s'aligner, non à inventer" F. Collin, "Post-totalitarisme. Post-démocratie", in *Hannah Arendt, L'humaine condition politique*, dir. E. Tassin, Paris, Harmattan, 2001.

Risulta interessante, a mio avviso, altresì, far cortocircuitare le riflessioni e le analisi che Collin fa della democrazia, della crisi del sistema rappresentativo attraverso l'opera di Arendt, con quanto, ad esempio, scrive Butler: «Aux Etats-Unis, on a entendu dire, ces dernières années, qu'il s'agissait d'«apporter la démocratie», à des pays où cette démocratie faisait apparemment défaut ; on a aussi entendu parler d'«instaurer la démocratie». A ces moments-là, il nous faut demander ce que veut dire la démocratie, si elle n'est pas fondée sur la décision du peuple et sur la règle de la majorité. Une puissance peut-elle «apporter» ou «instaurer» la démocratie chez un peuple sur lequel elle n'a pas juridiction ? Quand une forme de pouvoir est imposée à un peuple qui ne l'a pas choisie, c'est par définition un processus non démocratique. Si la forme de pouvoir imposée est appelée «démocratie», on est alors face à un problème encore plus vaste : est-ce que «démocratie» peut être le nom d'une forme de pouvoir politique imposé de manière non démocratique ? La démocratie doit nommer à la fois le moyen d'accéder au pouvoir politique et le résultat de ce processus». J. Butler, «Survivabilité, vulnérabilité, affect», in *Ce que fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zone, 2009, pp. 40-41

Così i filosofi politici, nota Collin, possono oggi riconoscerla, analizzare i suoi apporti e i suoi limiti, ma è necessario riconoscere che l'opera arendtiana è la negazione di ogni modello politico, vale a dire di ogni elaborazione di un modello. Da qui la consonanza che Collin vi ritrova. Per Collin, infatti, il suo modo di avere un rapporto al mondo risiede in una vigilanza inventiva sempre legata alla contingenza, "il suo imperativo categorico" non è la rigidità dell'idea, ma la capacità di conoscere l'eccezione, l'eccedenza senza inquadrarla. L'invenzione è, l'imperativo radicale di ogni essere al mondo e agire rimanendo vigili alla congiuntura, alla contingenza non significa, per Collin, lasciarsi ciecamente guidare dai fatti, ma sorprenderne la posta in gioco inattesa come ci si sorprende di un viso inatteso. Poiché il nuovo è sempre inatteso nella sua stessa attesa. Pensare non è sapere.

Si può comprendere come il pensiero di Arendt non abbia potuto trovare il suo posto sulla scena intellettuale francese degli anni 1950-1970: non aveva avuto le stesse lotte. Non poteva allora, sostiene Collin, essere percepita che come un ritorno del pensiero liberale, mescolato ad un umanismo di ritorno. La dimensione sociale e quella economica sono, per Arendt, dei preliminari, ma non degli elementi costitutivi della politica e, nel progetto di Lenin: "il comunismo è l'elettrificazione più i soviet", Arendt tiene in considerazione soprattutto i soviet.

Di fatto la persistenza della politica come mondo comune, per Arendt, non è tributaria di un regime economico determinato, o più precisamente nessuna struttura economica ne garantisce la realtà. Non si attiene ad una scelta di sistema, una scelta manichea tra due sistemi, né tra due tipi di governo così come non si appoggia su una rappresentazione a priori della sua fine, né sulla determinazione dei suoi mezzi: la politica non è definibile in termini di mezzi e fini.

Il pensiero arendtiano, sostiene Collin, è diventato leggibile e udibile in Europa e più particolarmente in Francia quando la rottura del mondo in due blocchi è scomparsa. In questa congiuntura, il pensiero arendtiano del mondo comune e delle sue condizioni, che si situa al di là delle scelte di sistema, può assumere un senso. Arendt fornisce una dignità alla vita pubblica che non si basa su un principio, ma implica il giudizio e la decisione di ciascuno in un confronto plurale.

Dinanzi al disincanto del mondo e mettendo l'accento sull'azione, l'opera di Arendt, non pretende di procedere ad un nuovo incanto, sostiene Collin, ma di convocare le iniziative di tutti e di ciascuno, iniziative sole capaci di salvaguardare o di costruire un mondo comune e il suo correlato, la felicità pubblica, senza i quali la nozione stessa di politica è priva di senso.

Collin sottolinea allora come, per Arendt, ogni pensiero funzioni come una proposizione che deve iscriversi nel dialogo e che, d'altra parte, l'agire politico necessiti di un giudizio e di una decisione propri ad ogni circostanza, decisione che richiede la memoria e l'immaginazione.

È dunque, nell'esitazione di una democrazia votata a se stessa e confrontata con le sue impasse, che la voce di Arendt ha potuto e può risuonare come voce libertaria e sovversiva nell'interpretazione di Collin. Un pensiero, quello arendtiano, capace di assumere rotture e regressioni, sostiene Collin, nella misura in cui cerca di comprendere il dramma contemporaneo piuttosto che occultarlo o di ipotizzarne la risoluzione su un piano ideologico. Non un pensiero dell'Uomo riconciliato, ma della condizione umana³¹⁰ e degli umani, condizione complessa per cui non basta l'enunciato di principio e non si consuma in nessuna istituzione.

Il suo interesse per l'epoca incerta che noi attraversiamo risiede, soprattutto, nel fatto che l'essere insieme plurale, che tenta di analizzare ed elaborare, è un essere insieme che ha sperimentato la sua dissoluzione e che ne integra la permanente minaccia. La condizione umana non è il compimento, ma il superamento sempre ricominciato dell'essere umano. Teorica del politico, analizzando le modalità della governamentalità e dell'organizzazione del potere, Arendt dà al *Mitsein* o *Mitwelt* di Heidegger una significazione concreta e plurale e sostituisce alla storia dell'Essere, l'evento interruttivo del nascere. Alla necessità del processo che culmina nell'ipotesi di una "fine della Storia" si sostituisce il ricominciamento della nascita, da una generazione all'altra. Alla diacronia storica si sostituisce l'anacronismo dell'alterità plurale, per riprendere le parole di Levinas.

³¹⁰ "Il potere si è esercitato sulla vita in maniera tale non da sopprimerla semplicemente – la sovranità politica ha sempre avuto, nell'eccezione, il monopolio di decidere sulla morte dei sudditi – ma da mostrarla secondo una fenomenologia fino ad allora sconosciuta. È ancora la forza performativa della menzogna totalitaria a impedire il verdetto su ciò che è accaduto all'umano. Per questo Arendt non parlerà più di "natura umana", ma utilizzerà solo l'espressione "condizione umana": come se, in questo modo, ogni possibile biologizzazione dell'umano fosse scongiurata." S. Forti, "Vite senza mondo", introduzione a *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003, p. XXIV

All'ontologia, sottolinea Collin, si sostituisce, per Arendt, il rapporto detto politico, per Levinas, il rapporto etico, ma in entrambi la relazione all'altro è il tempo di cui la Storia è la sostituzione distruttiva. Poiché l'uomo non è solamente temporale, è il tempo³¹¹.

Tornando sulla ricezione dell'opera arendtiana in Francia, sulle varie edizioni, i commentari, Collin constata come, qualsiasi siano i motivi, la pubblicazione delle sue opere è stata lenta, si è svolta per tappe successive e in maniera dispersiva.

Non ha seguito l'ordine di successione delle pubblicazioni in lingua originale e non riprende spesso i titoli originali. Comporta, inoltre, delle scelte singolari che consistono, ad esempio, nel dividere in tre volumi e in ordine disperso un'opera concepita come un'unità: è il caso di *Le origini del totalitarismo* che sarà l'oggetto di tre pubblicazioni distinte la cui unità non è annunciata né è visibile editorialmente.

Questo disordine è, tuttavia, se non giustificato, almeno chiarito, quando si tratta di raccolte di articoli apparsi solamente in riviste e non assemblati dalla stessa autrice, o più ancora, quando si tratta di testi inediti o di note di corsi che figurano negli archivi arendtiani della Library of Congress a Washington. È dunque, sottolinea Collin, un lavoro di ricostituzione, che necessita di scelte e di decisioni cariche di conseguenze che si assume allora il/la responsabile dell'edizione.

Non si può passare sotto silenzio, afferma giustamente Collin, anche la difficoltà che rappresenta la traduzione di un'opera, e la lettura di un'opera in traduzione, soprattutto quando quest'ultima è fatta di traduttori diversi che non armonizzano necessariamente la loro terminologia.

Bisognerà attendere allora il 1980 affinché l'opera di Arendt non sia solamente letta, ma anche studiata in Francia. È Aron che nel 1954 nella rivista *Critique* è stato il primo ad attirare l'attenzione sull'opera nascente di Arendt.

Il suo articolo *L'essence du totalitarisme* analizza *Le Origini del Totalitarismo* apparso negli Stati Uniti nel 1951 ma che sarà tradotto in francese molto più tardi.

La vicinanza ad Aron, analizza Collin, non ha favorito la diffusione dell'opera arendtiana nel *milieu* intellettuale francese del dopo-guerra. Aron, il compagno e l'oppositore di Sartre, figura a lungo su questa scena come un pensatore di destra.

³¹¹ Cfr. F. Collin, "Le visage et le langage. Variations sur le *Mitsein*", *Levinas et Arendt. De l'arrachement à l'évasion*, collectif dirigé par Mylène Botbol-Baum & Anne-Marie Roviello, Paris, Vrin, 2013

È solo a partire dagli anni Ottanta e grazie, soprattutto, a Françoise Collin che una lettura *gauchiste* di Arendt avviene in Francia e così convegni, numeri di riviste, opere collettive o individuali hanno come soggetto l'opera di Arendt.

Basti pensare al lavoro di André Enégren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, e all'uscita nel 1981 della *La Vie de l'esprit* in due volumi, al numero speciale della rivista *Esprit* nel 1980 riedito nel 1985, e seguito da altri numeri speciali di riviste fra cui, tra il 1985 e il 1987, quello dei *Cahiers du Grif*, degli *Etudes phénoménologiques* e dei *Cahiers de philosophie*.

Nello stesso tempo, Collin nel 1986 aveva iniziato, con *Tierce* nella collezione *Littérales* che dirigeva, la traduzione di *Rahel Varnhagen*, traduzione seguita dalla tesi di dottorato, *Le concept d'amour chez Augustin* e da una raccolta di articoli sulla questione ebraica e il sionismo, *Auschwitz et Jerusalem*. Articoli dispersi o testi di archivio cominciano allora a essere assemblati e pubblicati: *Penser l'événement*, *La nature du totalitarisme*, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*.

Non si può non sottolineare che le donne sono numerose nel lavoro di edizione, di traduzione, di analisi critica e dei commentari dell'opera di Arendt. È in ragione, si domanda Collin, di affinità segrete con un modo di pensare che sarebbe più vicino al genere della sua autrice? O piuttosto perché l'opera di una donna filosofa smuove il sacro terrore di cui è fatta la filosofia³¹²?

È il convegno organizzato nel 1988 da Françoise Collin e altri al *Collège international de philosophie* a essere stato in Francia la prima manifestazione filosofica collettiva consacrata a Arendt.

³¹² “La philosophie est l'une des disciplines parmi les plus conservatrices, masculine et souvent antiféministe, elle est aussi et en même temps l'une des cultures de pensée les plus subversives. Cette matière est une merveilleuse boîte à outils. Avec elle, il est toujours possible de revisiter des questions ou objets qu'elle avait elle-même tendance à idéaliser ou à mettre de côté, d'inventer des manières de questionner le monde inédites. Il faut aussi rappeler qu'il existe de nombreuses traditions philosophiques hétérodoxes qui ont toujours cultivé cet esprit créateur, qui menace et mine la pensée dominante” E. Dorlin, “Le féminisme a pour ambition de révolutionner la société”, in *Penser un monde nouveau, L'Humanité.fr*, Entretien réalisé par Ixchel Delaporte, 09/08/2013 (<http://www.humanite.fr/547111>)

La raccolta di articoli del convegno, *Ontologie et politique* nel 1989 è ugualmente la prima in francese che studia l'opera di Arendt nei differenti aspetti come un'opera di filosofia e non solamente dal punto di vista della teoria politica.

Lo statuto del pensiero di Arendt, nota Collin, tuttavia sconvolge i criteri della filosofia “di professione” attraverso le dislocazioni che effettua tra la speculazione e l'osservazione, l'ontologia, l'antropologia e la politica, il concreto e l'astratto, pensando nello stesso tempo l'ingiunzione dell'agire congiunturale e un disinteressato isolamento.

3.2 N'être, natalité et pluralité

É anzitutto nell'articolo *N'être*³¹³ che il tema della nascita viene individuato da Collin come uno dei temi chiavi dell'opera arendtiana.

Collin anzitutto sottolinea come è sulle rovine del mondo moderno e sulla constatazione di impotenza della metafisica che prende forma il pensiero di Arendt. Il disastro, la cui evocazione è pura di ogni pathos, costituisce il suo a priori più che il suo oggetto.

Ma se “Dio è morto”, se “l'uomo è morto” per riprendere le formule note, se il filo del grande racconto rileva il suo artificio, bisogna tuttavia, sostiene Collin, rendere omaggio all'evento. Da un uomo all'altro, da una generazione all'altra, un'eredità si trasmette, senza testamento, senza modalità di impiego, eredità che non è trasmissione, di un oggetto, ma di un messaggio di cui né il testo né il destinatario sono conosciuti. La memoria è promessa. Sulle rovine qualcuno nasce, non cessa di nascere, riaprendo il dialogo: queste sono le condizioni di possibilità del parlare e del vivere insieme che Arendt, sostiene Collin, non smette di interrogare.

Se il linguaggio è senza fondamento, scrive Collin, non è tuttavia senza appoggio e quest'appoggio è l'altro, esso comunica senza che tale comunicazione riduca l'estraneità, senza che il comune, che inaugura, possa costituire uno spazio omogeneo. Così, ciò che i filosofi post-metafisici hanno fino ad ora inscritto nella dimensione del poetico o dell'arte, Arendt lo iscrive anche nella dimensione del politico, incrociando in maniera apparentemente paradossale, questi due registri.

È la considerazione, sostiene Collin, realista del fatto che continuiamo a parlare, a nascere insieme e separati nello stesso tempo. A quali condizioni questo “miracolo” è possibile? A quali condizioni, su un fondo di impossibile, il possibile è possibile?

Arendt, per Collin, occupa uno spazio originale, disegnando uno spazio post-metafisico o post-moderno della politica, come dell'arte o del poetico. Questo spazio non si appoggia a nessuna rappresentazione, è articolato al giudizio, solo capace dell'irruzione dell'evento e comporta una decisione. Decisione che non è quella di una volta per tutte, ma che si riformula in ogni congiuntura.

³¹³ In francese non essere e nascere si pronunciano nello stesso modo e Collin intitola il suo articolo, nella raccolta *Ontologie et Politique* in cui analizza la categoria della natalità, appunto *Nâître: N'être*.

D'où l'insistance de Arendt sur le co-naître plutôt que sur le connaître : le n'être est naissance. La langue dit : lève-toi, à la dépouille de Lazare, et pour Arendt, toujours en quelque façon Lazare se lève. Même la démocratie est en ce sens acte de foi renouvelé plutôt qu'objet de raison calculant³¹⁴.

Lo spazio pubblico non è, tuttavia, per Arendt, tutto lo spazio: manterrà sempre, nota Collin, attraverso varie forme, la distinzione del privato e del pubblico, ricoprendo il privato di un curioso silenzio, come se appartenesse a ciò di cui non si può parlare. È allo spazio pubblico, continua Collin, tuttavia che Arendt dedica la sua riflessione, spazio pubblico che si distribuisce su tre registri: il pensiero, la politica e l'arte. Per quanto riguarda il pensiero, Arendt alla fine del capitolo sul pensare de *La Vita della mente* scrive:

Mi sono apertamente schierata tra coloro che da qualche tempo a questa parte hanno tentato di smantellare la metafisica (con la filosofia e tutte le sue categorie) così come le abbiamo conosciute dal loro esordio in Grecia sino ai giorni nostri. Tale smantellamento è possibile solo se si muove dall'assunto che il filo della tradizione è spezzato e non lo si potrà riannodare³¹⁵.

Il riferimento a Heidegger, sottolinea Collin, è evidente, ma Heidegger, nel suo confronto con la metafisica, resta un pensatore ontologico, un pensatore dell'Essere. Lo smantellamento al quale aspira Arendt è anche quello della filosofia. Si produrrebbe dunque a partire di un altrove della filosofia. Per Arendt la questione da porsi davanti l'esperienza filosofica è, afferma Collin, di sapere come questo essere pensante che è l'uomo, possa, senza cessare di pensare, avere a che fare con la contingenza del mondo e farvi fronte; come la vita del pensiero e la vita politica possono, senza confondersi, andare insieme, come il ritiro solitario e la comunità possono convivere. Si tratta allora di ridefinire il senso della parola ragione e, sostiene Collin, se pensiero e politica possono essere articolati, è nella misura in cui, sia l'uno che l'altra, sono sospesi non alla rappresentazione, ma all'evento.

³¹⁴ F. Collin, "N'être", in *Ontologie et politique*, op. cit, p. 119

³¹⁵ H. Arendt, *La Vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 108.

Fedeltà al fenomeno, vale a dire, afferma Collin, all'apparire potrebbe essere un leitmotiv dell'opera arendtiana. Ma il fenomeno appare a qualcuno che si situa sempre nella fenomenalità, che non è Soggetto, ma un attore, tra altri attori, sempre situati.

Il sospetto di cui è affetto il Soggetto trascendentale nel pensiero arendtiano, a meno che non sia il punto di fuga dove si raggiungono i soggetti plurali, proviene da ciò che è un soggetto empirico. Che *l'unum verum*, scrive Collin, con tutte le sue forme, sia riducibile *all'ein Main ein Volk* è un'accorciatoia provocante e senza nuances che non è formulata da Arendt. Ogni posizione di verità distaccata dall'agire comporta un tale rischio dittatoriale. Se Arendt, continua Collin, si riferisce alla distinzione kantiana dell'intelletto e della ragione, come del sapere e del senso, critica tuttavia l'interpretazione kantiana del *Vernunft* come ordine della verità. Kant non può sbarazzarsi completamente della convinzione che lo scopo ultimo del pensiero come quello del sapere siano la verità e la conoscenza:

La distinzione delle due facoltà, ragione e intelletto, coincide di conseguenza con una distinzione tra due attività spirituali completamente diverse, pensare e conoscere, e tra due ordini di interessi altrettanto diversi, il significato per la prima categoria e il sapere per la seconda. Sebbene abbia insistito su questa distinzione, Kant era tuttavia così fortemente vincolato dal peso enorme della tradizione della metafisica che si attenne a ciò che ne costituisce l'oggetto tradizionale, a quei temi, cioè, di cui si potesse provare l'inconoscibilità. E mentre giustificava il bisogno della ragione di pensare oltre i limiti di ciò che può essere conosciuto, rimase insensibile al fatto che il bisogno di riflettere dell'uomo abbraccia praticamente tutto quanto gli accade, le cose che conosce non meno delle cose che non potrà mai conoscere. [...] Se è vero che pensiero e ragione possono legittimamente trascendere i limiti dell'attività cognitiva e dell'intelletto, [...] si deve allora presumere che il pensiero e la ragione non si occupino di ciò di cui si occupa l'intelletto. Il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non sono la stessa cosa³¹⁶.

³¹⁶ Ivi, pp. 96-97

Arendt, continua Collin, afferma, a volte, che “pensare non è giudicare”, ma pensare, per lei, ha sempre rapporto con il giudizio. L’iscrizione della ragione, come ragione condivisa, nella sfera dell’opinione, delle opinioni, non è l’abbandono allo scetticismo, la celebrazione dell’indifferenza ma, al contrario, la passione della differenza e delle differenze. La non-verità, è qui principio di comunicazione attraverso la quale gli uomini si intendono in una lingua sempre nuova e ciò impedisce di cadere nel silenzio dell’Uno, nella voce unanime che è quella, tirannica e totalitaria, dell’ideologia, così pericolosamente vicina alla pretesa di verità.

La nozione di comune, analizza Collin, così come appare nell’espressione senso comune o mondo comune, spesso utilizzata da Arendt non è priva di una certa ambiguità. Il comune, in effetti, appartiene all’ordine della datità (inalienabile) e all’ordine della decisione. Rileva della percezione e del giudizio. È ciò che emerge, sostiene Collin, dalla lettura de *La Vita della mente*, il primo attraverso la lettura di Merleau-Ponty, il secondo attraverso quella di Kant.

Nel primo, continua Collin, Arendt definisce il *sens commun* nell’ordine della struttura percettiva. Risiede allora nel “sentimento di realtà” che tiene insieme i cinque sensi nell’apprensione di uno stesso oggetto attraverso delle prospettive umane diversificate.

Nella seconda lettura, quella kantiana, il *sens commun* è il frutto di una rappresentazione piuttosto che di una percezione, ma senza la “mediazione di un concetto”. Non è dato, ma “sollecitato” attraverso il giudizio: è il *sens communis*³¹⁷.

La stessa oscillazione concerne il mondo comune. Quest’ultimo è, analizza Collin, un fatto in cui ciascuno viene ad essere attraverso la nascita, ma è anche quello che bisogna in qualche modo far essere, di cui bisogna decidere, aparendo in pubblico e facendo apparire costantemente ciò che può costantemente ricadere nel non-mondo, e ad esempio, nel sociale.

³¹⁷ “Sous cette expression de *sensus communis* on doit comprendre l’Idée d’un sens commun à tous, c’est-à-dire d’une faculté de juger, qui dans sa réflexion tient compte en pensant (*a priori*) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière et échapper, ce faisant, à l’illusion, résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, qui exercerait une influence néfaste sur le jugement. C’est là qui est obtenu en comparant son jugement aux jugements des autres, qui sont en fait moins les jugements réels que les jugements possibles, et en se mettant à la place de tout autre, tandis que l’on fait abstraction des bornes, qui de manière contingente sont propres à notre faculté de juger; on y parvient en écartant autant que possible ce qui dans l’état représentatif est matière, c’est-à-dire sensation, et en prénant uniquement attention aux caractéristiques formelles de la représentation ou de son état représentatif.” E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1993

Così, nella sua prima versione, il “comune” appartiene a ciò che è, sostiene Collin, nella sua seconda versione, è lo sradicamento dal reale, è il simbolico che si preleva e si stacca dal dato.

La nozione di fenomenalità è allo stesso modo, sottolinea Collin, duplice nel pensiero arendtiano: l'apparire è apparire di ciò che è, ma anche l'apparire è un atto, quello di far apparire. Ciò che Collin sottolinea è allora come, in Arendt, ciò che è occultato nella perdita del mondo che incarna il totalitarismo, è l'esperienza della diversità nell'unità, come l'ideologia funzioni come un nascondimento. Ciò che, al contrario, preserva il mondo comune, attraverso la democrazia, è la diversità, la differenza di punti di vista. L'uno dittatoriale distrugge la capacità di giudicare per se stessi, distrugge la capacità di ciascuno/a di apparire in pubblico, di essere riconosciuto/a nel suo proprio apparire. Tale perdita, continua Collin, contamina finanche il sapere, provocando, ad esempio, la denegazione dell'esistenza dei campi.

Ciò significa, sottolinea Collin, che il solo livello percettivo nel suo senso positivo non basta a definire l'apparire arendtiano, il comune del *sens commun* e del mondo comune, che quest'ultimo può essere abolito o nascosto attraverso l'uniformità dell'uno e che necessita dunque una vigilanza costante del pensiero e del giudizio. Il plurale non si identifica alla pluralità numerica e il pensiero non lo salvaguarda e può assorbirlo. Il fatto che la nozione di mondo, in Arendt, sostiene Collin, sia sempre assunta nell'espressione mondo comune non rende possibile un tentativo di paragone con il pensiero di Heidegger.

L'apparire non significa mai lo stessa cosa, continua Collin, nell'uno e nell'altra. La fenomenalità heideggeriana non è dell'ordine puramente percettivo: essa si opera attraverso il linguaggio e più specificatamente attraverso l'essenza poetica di quest'ultimo. Il dire è sempre dire dell'Essere, in provenienza dell'Essere, al comando del quale risponde colui che parla nel suo pensare-ringraziare senza che questo dire si apprenda come detto confrontato ad altri.

Nulla di tutto ciò, sottolinea Collin, nel pensiero di Arendt, dove colui che parla si pronuncia non a partire da una provenienza ontologica, ma in direzione di altri parlanti davanti ai quali si espone.

L'abisso o la finitudine qui non è la mortalità nella quale si radica il solo, ma l'alterità dei molti. Pensiero laico o a-teologico dove ciò che sopravvive della religione rileva dell'ordine non del sacro, ma del *re-ligare*. *Il linguaggio è senza origine, ma non senza locutori*³¹⁸.

Per Collin, nell'analisi del rapporto della filosofia e della politica, nella ridefinizione del pensiero, si disegna già la ridefinizione arendtiana dell'agire come agire politico

I rapporti della filosofia e della politica sono stati secolarmente segnati da una priorità della contemplazione sull'azione, della teoria sulla prassi, o dall'assoggettamento della seconda alla prima che pretende di chiarirla.

Ciò che fa Arendt e su cui Collin si sofferma, è, all'incontro con la filosofia politica, rivelare la specificità del politico a partire da se-stesso. Facendo ciò rimette in discussione il pensiero della democrazia analizzandone ciò che, in tutte le rivoluzioni, ha bloccato lo spirito rivoluzionario. Arendt determina così le condizioni di possibilità della vita politica e della democrazia.

³¹⁸ “Le langage n’est pas déterminable: quel (le) que soit celui/celle à qui on s’adresse, l’adresse va au-delà. La langue des femmes n’est pas une langue seulement régionale même si elle s’enracine dans un région. Si elle parle aux femmes, si elle parle, elle est porteuse aussi de ce qu’on a nommé l’universel. Elle parle –aussi –aux hommes. [...] Pour se mettre en position de destinatrice, sans doute faut-il accepter de parler, d’écrire dans l’incertitude du/de la destinataire: en direction de l’inconnu. [...] La destinatrice est en instance du/de la destinataire. Elle l’appelle à l’être. [...] Accéder au langage, c’est plus encore que communiquer un message, se faire apparaître sans préjuger de *qui* apparaît, “être prête à risquer la révélation” dit Arendt. Se manifester dans sa dimension de hauteur dit Levinas. Apparaître est aux antipodes du paraître dans lequel souvent les femmes sont confinées et se protègent. [...] Combien de temps encore? Combien de temps faudra-t-il à une femme, aux femmes, combien de temps pour que parler dans le désert, en direction de l’inconnu, fasse surgir l’autre, pour qu’une oreille frémissse dans le désert? Ce temps, entrecoupé de retours, n’est pas prévisible, et ne doit pas être calculé. Il sera long. Mais c’est dans l’obstination à être et à parler – sans destinataire – qui réside pour les femmes la chance de le faire surgir. Parler sans destinataire, ou en direction de l’inconnu, ne sous-estime pas l’importance du/de la destinataire ou de son absence. Mais peut-être est-ce en l’oubliant, fût-ce un moment –seule manière de s’en préoccuper véritablement – que se tient la possibilité de son avènement”. F. Collin, “Inconnu à l’adresse”, in *L’indépendance amoureuse, Les Cahiers du Grif*, n. 32, 1985.

La catastrofe totalitaria non può significare, sostiene Collin, la fine della politica, ci sollecita, al contrario, ad un'altra pratica e ad un'altra concezione della politica:

L'échec du moderne qu'elle révèle ne nous renvoie pas à une modalité purement esthétique du monde post-moderne et de la pensée. Si la fin de la métaphysique rouvre l'horizon du langage dans la dictature du discours, le langage connaît une version au moins de sa dissémination dans le dialogue pluriel. L'opposition, centrale dans la pensée arendtienne, du *poieien* et du *prattein*, du fabriquer et de l'agir, inspirée d'Aristote (plus centrale que celle du labour et du work, du labeur et du fabriquer) dégage en effet les conditions du politique, comme d'ailleurs du poétique. La fabrication est fabrication d'un objet, à partir d'un modèle. Elle nécessite la représentation de sa fin et s'accomplit dans l'exécution de celle-ci. En outre, elle ne fait pas appelle à l'émergence des quelqu'uns, des qui apparaissant dans leur unicité originale, c'est-à-dire dans leur pluralité. [...] A la différence du fabriquer, l'agir ne connaît pas de modèle préalable qu'il aurait à exécuter. Agir c'est toujours répondre à l'appel de l'inattendu, laisser surgir le nouveau en exerçant sa vigilance dans le creuset de la circonstance. La fin de l'agir n'est pas présente et elle est irréprésentable. Agir a rapport à la naissance : c'est se remettre au monde et mettre au monde. Et la naissance est toujours connaissance (non connaissance) : rapport à la pluralité humaine qui est l'essence même du politique (alors que la philosophie se réfère traditionnellement au mourir comme retraits dans l'isolement)³¹⁹.

Agire, per Collin, si offre all'alterazione dell'alterità radicale, quella dell'evento, sospeso all'esistenza dell'altro, degli altri, come all'insormontabile:

Lutter contre l'aliénation, accueillir l'altération, voilà le défilé tracé pour ce qu'on peut encore nommer sujet aujourd'hui et qui ne se soutient que de ne pas confondre ces deux mouvements, soit en se soumettant à l'aliénation, soit en se soustrayant à l'altération. Et il n'est pas de lutte contre l'aliénation qui ne se fourvoie dangereusement si elle ne fait pas place en elle à l'altération. Ce qui préserve de la tentation métaphysique du sujet comme adéquation de soi avec soi, c'est l'inconditionnalité du dialogue: là où le je échappe tout à la fois à l'illusion de l'identité et à la misère de

³¹⁹ F. Collin, "N'être", in *Ontologie et politique*, op. cit, pp. 126-127
375

l'objectivation. Levinas prononce à cet égard des paroles décisives, dans l'ordre éthique, comme Arendt dans l'ordre politique. Le sujet est en proie à l'autre, il est altéré, et par la même à jamais inadéquat à soi. La procédure de domination consiste à se soustraire à cette altération, en instituant l'autre en place d'objet, et à substituer au dialogue avec l'autre un discours sur l'autre. [...] L'altérité se trame dans une interlocution qui laisse, le "sujet interloqué", interloqué parce que soumis à l'interlocution, interloqué parce que destitué de son assurance, surpris, stupéfait. [...] La rencontre ne préjuge pas des identités mais ne se dérobe pas non plus à leur réalité effective: elle les respecte telles qu'elles se présentent sans prétendre les définir. Car appartient à chacun de se présenter sans devoir pourtant se nommer. [...] Une politique non métaphysique ne se donne a priori la représentation ni de son modèle, ni de l'identité de ses acteurs. Elle fait accéder à la position d'acteurs de nouvelles instances jusque-là exclues, avec leur pouvoir immaîtrisable d'innovation. Elle ne peut prévoir que l'imprévisible de l'agir³²⁰.

Ogni evento, come ogni volto, è singolare, di questa singolarità non dialettizzabile, che non può sistemarsi nella generalità. La pluralità degli umani, sostiene Collin, nel mondo che costituiscono in comune non è assimilabile all'unità omogenea del genere umano. Da qui la priorità del racconto, dei racconti, sulla Storia.

L'altérité par rapport à autrui, le fait que je ne sois pas seul mais que je partage le monde avec les autres, est plus généralement désigné par Arendt sous le terme de pluralité. L'autre est toujours plusieurs, et c'est pourquoi il n'est jamais mon autre. L'altérité chez Arendt n'est pas pensée dans le rapport d'un à un mais dans le rapport à plusieurs. [...] L'altérité comme pluralité réside dans le fait que je partage le monde avec les autres. [...] La pluralité n'est pas seulement horizontale, celle des contemporains, mais elle est également verticale, celle des générations qui se succèdent et qui assument l'héritage qui leur est légué. [...] Le propre de la naissance est bien d'avoir à inaugurer, d'être *initium*, commencement³²¹.

³²⁰ F. Collin, "Praxis de la différence. Notes sur le tragique du sujet", in *Provenances de la pensée, Les Cahiers du Grif*, n. 46, 1992, pp. 135-136

³²¹ F. Collin, "Entre le grec et le juif. Le grec et la juive", inedito.

Il nuovo non è creazione dal nulla. Qualcuno, ciascuno è attore o agente, ma non autore, nella misura in cui sorge in un mondo. Mondo di oggetti già presenti che costituiscono il fondo culturale sul quale si produce l'apparizione: *Vita activa* insiste su quest'elemento di durata degli oggetti che assicurano una continuità nella discontinuità. Mondo di uomini di cui l'eterogeneità non può essere ridotta che attraverso la violenza e dove nessuno può pretendersi soggetto. Scena pubblica del mondo, continua Collin, dove gli attori si interpellano. La pièce si svolge tra attori e senza Autore.

Coloro che entrano in relazione nel mondo comune "restano assoluti nella relazioni" citando Levinas. Collin sottolinea, allora, la similitudine dei termini attraverso i quali è descritta la struttura della pluralità che Levinas articola nell'ordine etico, Arendt in quello politico³²².

In entrambi tale struttura si sradica dal fondo unificante, analizza attentamente Collin, della sfera economica legata all'ordine dei bisogni. In entrambi la relazione interumana, fondata sulla parola e sull'azione, è irriducibile a un denominatore comune.

Poiché Dio stesso nel pensiero di Levinas che si dice in questo senso ateo, non è totalità, ma infinito. Dio non è legame, ma interruzione, afferma acutamente Collin, interruzione prodotta dall'apparizione dell'altro, del suo volto. Per Arendt, non c'è unità del mondo, né naturale né consensuale, ma solamente contrattuale, unità che gli uomini, degli uomini costituiscono riconoscendosi e legandosi dalla promessa che si fanno.

³²² Collin indaga come sia Levinas che Arendt pensano contro l'Uno, come entrambi partano dalla realtà dell' "essere-con", del *mitsein*, che non è solamente un fatto, una struttura, ma un atto permanente e la loro filosofia è una filosofia pratica più che una metafisica o un'ontologia. Elucidano dunque, analizza Collin, e ripensano il *mitsein*, declinato rispettivamente in termini di alterità o in termini di pluralità. L'alterità etica (Levinas) o la pluralità politica (Arendt), scrive Collin, non resistono alla loro dissoluzione nell'anonimato del sociale che attraverso un'iniziativa incessante, un'arte di reintrodurre il cominciamento in ciò che dura. Il rapporto all'alterità è un atto. L'altro non è, in effetti, l'oggetto di un sapere impossibile articolato al vedere, ma il supporto di un'interpellazione e di un indirizzo. È "con" e non davanti a me: mi interPELLa in maniera congiunturale e strutturale che sia attraverso la sua parola (Arendt) o attraverso il suo volto (Levinas). Alterità etica e pluralità politica vengono così a scandire, sostiene Collin, nei loro rispettivi registri l'apprensione dell'altro attraverso un "altrimenti che sapere" che è un "altrimenti che essere" ed è altresì la disfatta della rappresentazione. In entrambe le opere è allora affermata, analizza Collin, l'irriducibilità di coloro che si impegnano nella relazione. Ma questa irriducibilità sostenuta dall'unicità di ciascuno, resta assoluta nel faccia a faccia levinassiano, mentre si negozia o si media, senza tuttavia abolirsi, nel dialogo plurale in Arendt, attraverso la costituzione di un mondo comune dove i *quelqu'uns* (termine che permette di evitare la nozione di soggetto) si interpellano. È ciò che fa, per Collin, della filosofia levinassiana, una filosofia essenzialmente etica, dove pubblico e privato sono in continuità e, allo stesso tempo, ciò che fa, della filosofia arendtiana, una filosofia politica che richiede tuttavia una forma di impegno etico, ma senza esservi ridotta. Rinvio a F. Collin, "Le visage et le langage. Variations iconoclastes sur le *mitsein*", op. cit.

Da qui, nota Collin, la reticenza di Arendt non solamente nei confronti dell'idea di "genere umano", ma di ogni comunità che pretenderebbe di riposare su un genere umano. Una tale operazione identitaria, infatti, per Arendt, sostiene Collin, che sia di razza, di sesso, o di classe non è che il residuo infelice dell'oppressione che obbliga dei singoli esseri a definirsi come insieme o categoria, ridotti altrimenti al silenzio o ad una voce anonima.

Devoir répondre à la question : qui es-tu ? par «je suis une juive» ou (je suis une femme) est le malheur de ceux qui n'ont pas pu encore émerger sur la scène égalitaire de la polis. Réponse inéluctable, nécessaire pour ceux-là mais qui vise à son propre dépassement. Devoir répondre ainsi c'est n'avoir pas encore accédé à cet « autrement qu'être » qui caractérise la liberté³²³.

Arendt simboleggia spesso, lo spazio politico come spazio pubblico, con la figura esemplare della polis greca. Figura simbolica piuttosto che storica, ma ogni scena ha il suo fuori che non è all'occorrenza un'altra scena, ma una non-scena dove vi sono le donne e gli schiavi relegati alla sfera dei bisogni.

Altrove, sottolinea Collin, il privato, in Arendt, assume un senso meno privativo, per diventare una dimensione correlata e irriducibile del pubblico, proprio a ciascuno/a, l'istanza di un *chez soi* a partire dal quale può designarsi il pubblico e la cui distruzione è legata alla società moderna. Tuttavia, sottolinea Collin, anche l'inclusione è sempre articolata all'esclusione, la totalità aperta, l'equilibrio ordinato dal disequilibrio, l'unità dalla rottura ed è in questa congiuntura che bisogna comprendere lo spazio politico arendtiano, come comunità delle eccezioni.

All'interno della sfera politica Arendt, però, problematizza anche la nozione e la realtà della rappresentanza³²⁴.

L'agire, infatti, non sopporta rappresentazione e nel senso di immaginazione della sua fine e nel senso di delega dei poteri. In queste due accezioni, la rappresentazione e la rappresentanza bloccano la possibilità dell'evento.

³²³ F. Collin, "N'être", op. cit, p. 128

³²⁴ Cfr. Françoise Collin, «L'urne est-elle funéraire? Autonomie et hétéronomie» dans M. Riot-Sarcey, Michèle, *Démocratie et représentation*, Paris, Éditions Kimé, 1995, p. 45-75.

Lo stato è, per Arendt, analizza Collin, indispensabile sulla base di una legislazione e di assemblee rappresentative, sempre controllate dalla costituzione: non bisogna ridurre il funzionamento democratico alla sua sola variante elettorale, ricordando che l'autorità appartiene a coloro che governano, ma il potere appartiene al popolo in maniera inalienabile. E, afferma Collin, bisogna comprendere cosa significa popolo per Arendt. Niente di più lontano dal pensiero arendtiano è credere alla nozione di *consensus* che lascerebbe supporre che questo popolo è una sorta di organismo mentre è fatto non solamente di individui, ma di gruppi eterogenei che non hanno né gli stessi interessi né le stesse esigenze. Il contratto (tacito o esplicito) che è alla base di ogni delega dei poteri è un accordo fatto liberamente e non l'espressione di un'unanimità naturale o intangibile.

Il comune della comunità è sempre “come uno”. La coerenza non è dovuta né al fatto, identità fattuale tra medesimi, né al diritto, ordine fissista del contratto, bensì al patto. Il contratto lega i contraenti a un oggetto predeterminato. Il patto lega una persona ad una persona senza predeterminazione dell'oggetto. Il contratto è atemporale. Il patto dà spazio all'imprevedibilità del tempo e alla sua discontinuità. La categoria del patto, eccede dunque quella di contratto. Il patto viene agito tra alcuni che si legano reciprocamente nel discorso e nell'azione³²⁵.

Questa delega, nota Collin, non può dunque significare un transfert del potere che lascerebbe il popolo fuori gioco. Il sistema elettorale, inevitabile, non è l'unica né l'esclusiva modalità del funzionamento democratico. Il funzionamento democratico è possibile nella misura in cui ogni essere umano acceda alla cittadinanza³²⁶.

La cittadinanza, afferma Collin, non si identifica o non necessariamente alla nazionalità, vale a dire, in questo senso, ad una tradizione culturale, linguistica, etnica, religiosa comune. La cittadinanza riposa dunque su un patto ed è oggettivabile. L'identità non è mai un'identità biologica, ma simbolica, è negoziata da ciascuno/a attraverso dei parametri diversi.

³²⁵ F. Collin, “Del frammentario”, in *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, a cura di M. Durst e A. Meccariello, Firenze, Giuntina, 2006, p. 87

³²⁶ Cfr. M. Forcina, *Una Cittadinanza di Altro Genere. Discorso su un'idea politica e la sua storia*, Milano, Franco Angeli, 2003

La comunità politica, sottolinea Collin, è dunque, per Arendt, una comunità sempre determinata: la comunità di uno Stato che rileva di una costituzione e di una legislazione precise a partire dalle quali si possono negoziare diritti e libertà. Collin, tuttavia, sostiene che non basta porre l'accento, come fa Arendt, sulla cittadinanza per evitare l'esclusione poiché ci sono delle esclusioni che non risolve la sola condizione di cittadino.

È nel quinto capitolo di *Hannah Arendt. L'homme est-il devenu superflu?* che Collin analizza ancora le due nozioni fondamentali dell'opera arendtiana: pluralità e natalità.

Il motivo della nascita, afferma Collin, attraversa l'intera opera arendtiana e si chiarisce con riferimenti presi tanto alla teologia che alla filosofia o alla mitologia. Non è solamente per le sue iniziative originali, agendo, che l'uomo introduce del nuovo, è già per la sua sola venuta al mondo.

L'insistenza sul tema della nascita, sottolinea Collin, ha sorpreso molti dei suoi lettori fra cui Ricoeur o Lyotard, ma Arendt vi aveva già risposto dicendo che la nascita e la morte degli esseri umani non sono dei semplici elementi naturali, ma che sono, in quanto tali, anzitutto nello spazio del senso, fatti di lingua e di carne.

La mia vita è iniziata prima della mia nascita scriveva Rahel Varnhagen citata da Arendt. Un infante è nato, chiamato, raccontato, prima ancora di apparire.

Questo tema non è accidentale, ma centrale nell'opera di Arendt e il suo anacronismo non è retrospettivo, ma prospettivo. La nascita è originaria. Non è questionabile. Se si deve giustificare la propria nascita, ogni uomo diventa superfluo. Ogni vita umana è, per Arendt, sottolinea Collin, senza perché, ma questa affermazione lungi dal ricondurla alla sua fatticità biologica, la disgiunge. Programmata o meno, ogni nascita è uno iato nella catena, un *initium*, un cominciamento, un momento di pura libertà. Nascere è tempo.

È vero tuttavia, afferma Collin, che quando Arendt analizza la struttura della polis greca e sembra proporla come esempio, caratterizza la specificità dello spazio privato, che assimila, in questo caso, allo spazio domestico, in opposizione allo spazio pubblico, così come opporrebbe la necessità alla libertà, o la natura alla politica.

Alla luce della polis, così come è presentata da Arendt, in una versione un po' idealizzata, sostiene Collin, la natalità si decompone in due sequenze sessuate: la sua sequenza puramente naturale, la semplice riproduzione della vita (*zoe*) assunta dalle donne nello spazio nascosto dell'*oikia*, e la sua sequenza umana (*bios*), poietico-pratica e simbolica, che emerge nel pubblico dell'agora maschile. Ed è proprio per questa

bipartizione in due categorie che Arendt, per Collin, sembra a volte sbarazzarsi dell'enigma del nascere, che dà luogo, tuttavia, alla categoria di natalità, senza analizzare come e quando l'infante nato da una donna divenga un uomo fra gli uomini, che sia nello spazio greco, al quale fa riferimento, e in generale.

Arendt si limita a descrivere e interiorizzare la ripartizione tradizionale del privato e del pubblico, articolando la vita in due parti spazio-temporali, tuttavia, nota Collin, corregge la sua lettura della ripartizione tra pubblico e privato, tra *zoe* e *bios*, quando afferma che "il miracolo che salva il mondo è la natalità nella quale si radica ontologicamente la facoltà di agire".

La natalità diviene così la categoria politica, per eccellenza, e produce senso ben al di là delle mura dell'*oikia*:

Tutte e tre le attività e le loro corrispondenti condizioni sono intimamente connesse con le condizioni più generali dell'esistenza umana: nascita e morte, natalità e mortalità. L'attività lavorativa assicura non solo la sopravvivenza individuale, ma anche la vita della specie. L'operare e il suo prodotto, l'artificio umano, conferiscono un elemento di permanenza e continuità alla limitatezza della vita mortale e alla labilità del tempo umano. L'azione, in quanto fonda e conserva gli organismi politici, crea la condizione per il ricordo, cioè la storia. Lavoro, opera, azione sono anche radicati nella natalità in quanto hanno il compito di fornire e preservare il mondo per i nuovi venuti, che vengono al mondo come stranieri e di prevederne e valutarne il costante afflusso. Tuttavia, delle tre attività, è l'azione che è in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità è intrinseco in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico³²⁷.

Vediamo come, afferma Collin, il tema della natalità cortocircuita i limiti dei grandi registri della *vita activa* così attentamente determinati da Arendt, e altresì le

³²⁷ H. Arendt, *Vita Activa. La Condizione Umana*, Milano, Bompiani, 2008, trad. it, p. 8

articolazioni concettuali che il suo pensiero sviluppa, che si tratti di *bios* e *zoe*, di *poiesis* e di *praxis*, di *phusis* e *nomos*, o ancora di lavoro e opera. La nascita, per Collin, rileva di tutte e di ciascuna e le rimette in gioco.

È a partire da questa nozione che si può interrogare il senso delle distinzioni stabilite. Se la natalità, continua Collin, è definita come fragilità, precarietà, è nella misura in cui fa vacillare la solidità e la durata delle leggi stesse, ma anche delle categorie politiche stabilite.

Sottolineando con insistenza il carattere originale e irriducibile della natalità, collocandola da una parte, dal lato della riproduzione della vita, dall'altra, dal lato dell'interruzione del processo vitale Arendt, sostiene Collin, installa al cuore della sua opera un'interrogazione di cui non ha forse sviluppato o misurato tutte le conseguenze:

Elle révèle une tension dans sa conception du politique et du monde commun ainsi que de leurs rapports. Et elle donne à la notion même de monde commun une extension majeure : celle qui, au-delà de la contemporanéité, l'organise dans l'ordre de la transmission³²⁸.

Il tema della nascita o della natalità dunque, per Collin, è accompagnato dal tema della vita, senza che vi sia identificato, come lo segnalano i titoli delle sue opere: *La Vie d'une juive allemande: Rahel Varnhagen*, *La vie de l'esprit*, *Vita activa, vita contemplativa*.

Tale insistenza, afferma Collin, può sorprendere ancora di più che l'insistenza sulla nascita, se si pensa che una filosofia della vita ha potuto e può derivare verso il razzismo. Ma il termine vita, se comporta un'interpretazione puramente biologica, legata alla ripetizione o al perseguimento dell'identico, comporta ugualmente, in altri contesti, delle interpretazioni che la collocano dalla parte dell'innovazione.

C'è incontestabilmente una polisemia del termine vita, e quest'ultima non si riassume all'opposizione spesso rilevata tra vita biologica e vita biografica, *zoe* e *bios*, che non sono che i termini estremi di una gamma sottile del senso.

Ciò che a Collin interessa, invece, nel pensiero arendtiano è l'articolazione della temporalità alla vita.

³²⁸ F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu?* Hannah Arendt, Paris, Edile Jacob, 1999, p. 191
382

Senza dubbio, per Collin, è per scappare alla polisemia del termine vita, pur mantenendo l'importanza della vita e del rapporto tra mondo e vita, che Arendt distingue con insistenza *zoe* e *bios*, distinzione che riprende da Aristotele.

La parola “vita”, ha un significato completamente differente se si riferisce al mondo e vuole indicare l'intervallo di tempo tra la nascita e la morte. [...] La principale caratteristica di questa vita specificatamente umana, la cui apparizione e la cui scomparsa costituiscono eventi mondani, è di essere sempre ricca di eventi che in definitiva si possono raccontare mediante una storia o scrivendo una biografia; di questa vita, *bios* in quanto distinta dalla mera *zoe*, Aristotele ha detto che è una specie di *praxis*³²⁹.

Arendt oppone generalmente, nota Collin, il movimento, come processo detto naturale, all'agire, ma in alcuni casi li associa attribuendo loro le stesse caratteristiche di fragilità del mondo.

Nel caso della nascita è, afferma Collin, nello stesso tempo il movimento della *zoe*, e l'evento interruttivo del *bios*, la natura e l'azione, il processo e l'interruzione del processo che nutrono e minacciano la stabilità del mondo, in modo che il prodotto della *poiesis* – le opere durature – ne diviene il garante. C'è nella natura, come nell'azione e nel pensiero, una forza di movimento che canalizza gli oggetti che durano, frutti della *poiesis* stabilizzatrice, che si tratti di monumenti o di leggi. È necessario, nota Collin, che ci siano degli arresti per non rischiare di essere dominati dal processo o dalla novità degli eventi. In questa prospettiva, non è più la *praxis* che arresta il movimento naturale, ma la *poiesis* e la sua opera duratura che arresta la doppia irruzione e del movimento naturale e dei cominciamenti. Pensare al nuovo, non solo al perpetuo movimento, vegliare anche su ciò che si fissa. Durata e innovazione, stabilità e cambiamento costituiscono i due poli inseparabili del mondo comune arendtiano. Per Collin, Arendt definisce la natalità quale concetto politico, per eccellenza, nella misura in cui comporta nello stesso tempo permanenza e rottura, durata e innovazione. Il mondo comune non si concepisce senza il fattore del tempo che non è riducibile ad una storicità lineare, ma integra la dimensione dell'interruzione.

Le commun se fortifie et se ranime de son interruption par la novation. Mais la novation surgit à partir de la tradition et s'y articule. Arendt ne pense pas

³²⁹ H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, op. cit, pp. 69-70

ce rapport en termes d'opposition, de négation, voire de négativité dialectique, mais en termes de tension. Ce qui supporte cette tension sans la récuser ni y succomber, ce qui l'empêche de dériver en exclusion, voire en éradication, c'est l'action obstinée du dialogue, dont la forme générationnelle révèle la dissymétrie, nécessitant le recours à l'autorité dont la notion est distinguée de celle du pouvoir. Ainsi, dans la synchronie comme dans la diachronie, le monde commun se définit par la pluralité irréductible qu'il appartient à chacun non de réduire mais de soutenir, pour constituer un monde qui résiste à l'Un: un monde comme Un qui ne succombe jamais à l'Un³³⁰.

La vita è movimento e il movimento può essere compreso come *dunamis* o come *energeia*, come movimento o come qualcosa che ha in se stessa la sua forza generatrice, la sua capacità di cominciamento.

L'originalità della ripresa di Arendt, per Collin, del concetto di vita e di fecondità, attraverso la natalità, consiste precisamente nel trovare nella fecondità non solamente una continuità e un aumento, un plus valore, ma un cominciamento:

C'est à travers la natalité que le concept de vie se suture à celui d'agir, et non plus à celui du travail. L'augmentation naturelle devient alors action inaugurale. Ou plutôt la naissance est ce point d'articulation et de passage entre la vie biologique et la vie biographique, entre le privé ou le social et le public, entre le travail, l'oeuvre et l'action. C'est donc bien le concept central – la pierre angulaire – de tout l'édifice de la pensée arendtienne: il en assure et en ébranle les catégories. D'être à la fois de l'ordre du privé, du social et du politique, la naissance entérine mais transgresse ces distinctions, les fait passer l'un dans l'autre sans cependant les annuler³³¹.

Arendt afferma, nota Collin, che la nascita e la morte non sono eventi naturali, essi hanno un posto nel ciclo instancabile, incessante dove si muove perpetualmente tutta l'economia della natura. Ed è qui che si avvicina ad Aristotele che sosteneva che la vita è una sorta di *praxis*. La nascita allora è *praxis*, un agire, e non *poiesis*, fabbricare. O piuttosto la nascita è, nel suo fare stesso, un agire, come la vita biologica è anzitutto vita

³³⁰ F. Collin, "Le commun et l'ex-centrique", in *Politique et responsabilité*, dir Nabil el Haggae et Jean François Rey, Paris, l'Harmattan, 2003, p. 13

³³¹ F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, op. cit, p. 197

biografica. Ma in questo caso, le distinzioni nette, afferma Collin, del privato e del pubblico affermate all'inizio perdono la loro pertinenza e si tratta di stabilire le condizioni del mondo comune e dell'emergenza di "quelqu'un".

Collin d'altronde nota attentamente che il tema della nascita è presente in maniera discreta in Heidegger che, schematicamente, Arendt riassume come il pensatore della mortalità, dell'essere-per-la-morte, e in Husserl, ma anche in Levinas, in Sartre o Michel Henry.

È tuttavia, nota Collin, accentuato nel pensiero arendtiano al punto da potervi essere designato come centrale ed è altresì trattato nella dimensione non solamente fenomenologica o ontologica, ma politica.

Nella tradizione fenomenologica, analizza Collin, e in particolare in Husserl, si opera una distinzione tra nascita fattuale e nascita tradizionale. La nascita fattuale è anzitutto donazione originaria, prima nascita che la "nascita corporea esteriorizzata". Rivela soprattutto, sottolinea Collin, il limite che si impone alla coscienza intenzione che non è mai contemporanea. Solo la seconda nascita, appoggiandosi sulla prima, è nascita per se stessi, la vera nascita, la nascita trascendentale che precede d'altronde in qualche modo la nascita fattuale come la sua condizione di possibilità. In Heidegger, continua Collin, la nascita appare sia come tale, sia indirettamente attraverso il tema dell'*Ereignis*. Per Heidegger la nascita:

Pas plus que la mort ne se confond avec un événement datable, mais au contraire, tant que le *Dasein* existe, elle ne cesse pas, comme la mort, de se produire, l'homme ne vient certes qu'une fois au monde, le jour de sa naissance, mais il vient constamment au *Dasein* aussi longtemps qu'il vit³³².

E' possibile, nota Collin, che Arendt si sia ispirata in ciò ad Heidegger, ma Heidegger non accorda all'essere per la nascita la stessa importanza di analisi che dedica all'essere per la morte. È vero, tuttavia, afferma Collin, che il testo di Arendt sembra, a volte, cedere al pathos del nuovo, che lei stessa denuncia, come alla preoccupazione per ciò che dura, ma sapendo che della morte non può essere detto nulla, Arendt non ci dice nulla, e si dedica alla ricerca delle condizioni per le quali un mondo comune è possibile. La natalità è ai confini della fuga e della durata, scrive Collin, non un bastione contro la temporalità, ma la temporalità incarnata: nascere è tempo.

³³² F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, Puf, 1990, pp 62-63.

Heidegger pensa, continua Collin, gli uomini come i mortali, o il *Dasein* nel suo rapporto alla morte, ma sottolinea anche che la nascita non è mai un evento passato nel senso in cui non è più là davanti a noi. Questa precisazione, nota Collin, prefigura l'affermazione arendtiana secondo cui ciascuno è in rapporto con il nascere della sua nascita.

Nonostante queste consonanze, afferma Collin, il tema della nascita è sviluppato, da Arendt, in un modo assolutamente originale non solamente in ragione dell'importanza che riveste nello sviluppo del suo pensiero, ma anche in ragione del suo senso. In effetti, analizza Collin, mortalità e natalità non sono, per Arendt, due categorie dello stesso ordine e in qualche modo corrispondenti: la prima, la mortalità, chiarisce tutto ciò che a che fare con la solitudine, la seconda, la natalità chiarisce tutto ciò che a che fare con la pluralità e il mondo comune. La natalità ha rapporto con la politica³³³.

Se Arendt assume l'eredità fenomenologica in modo originale, è possibile, per Collin, operare un confronto con il pensiero di Levinas.

Per Levinas, ricorda Collin, il tempo è l'altro, o l'altro è tempo, affermazione che non è estranea ad Arendt.

Per Arendt, erede della fenomenologia, scrive Collin, la questione del "*naître à soi-même*", essere qualcuno, è fondamentale. Ma non c'è *naître à soi-même* che non sia dipendente dal *naître à l'autre* et dal *naître de l'autre*.

La nascita si iscrive anzitutto nella pluralità di cui è costitutiva e vi introduce una dimensione insuperabile di eterogeneità. *Naître à soi-même* è riattivare il momento della propria nascita, che è nello stesso tempo libertà e diniego della sovranità.

Non c'è, sostiene Collin, un momento di pura coscienza soggettiva se l'alterità e l'alterazione vengono prima.

Non essendo contemporaneo alla mia propria nascita, non sono contemporaneo di me stesso e, afferma Collin, la distanza (intervallo, scarto) della coscienza non è un accidente infelice, ma l'essenza stessa dell'esperienza umana. Non sono contemporaneo che di ciò che mi sfugge, dell'altro in me e fuori di me; è dall'altro nuovo-nato o

³³³ "Le domaine politique n'est-il pas, par excellence, le domaine où peuvent s'entrecroiser l'expérience de la naissance et l'expérience du commencement? Le surgissement sur la scène publique – l'accomplissement d'actions et l'énonciation de grandes paroles – n'a-t-il pas valeur d'une seconde naissance, à savoir, la reprise et la confirmation dans le champ politique du fait brut de la naissance? Cette naissance à la politique est toujours naissance d'un commencement; simultanément, il y a commencement de la possibilité et possibilité du commencement." M. Abensour, "Hannah Arendt contre la philosophie politique?", in *Hannah Arendt. L'humain condition politique*, sous la direction de E. Tassin, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 30

dall'altro come natale che apprendo l'annuncio della mia propria nascita, sempre ricominciata.

Il nuovo della nascita, continua Collin, non è creazione ex nihilo. La nascita è donazione, o più esattamente dato, ma il dato non è il senso di un limite o di un impedimento. Il dato è già la materia e la fonte del cominciamento. Non è condizione di iniziativa, è iniziativa.

L'iniziativa ha rapporto alla nascita nella misura in cui la rimette in gioco, non nella misura in cui ne supera o ne dissolve la fatticità. O ancora la libertà non è libertà contro la fatticità della nascita, alla quale dovrebbe in qualche sorta allontanarsi, ma la libertà è nascita. Il biologico si preleva sul biografico iniziale e non l'inverso: la vita come *zoe* è costruita o costituita a partire dalla vita come *bios*. L'opacità del dato, di ciò che non si sa, è in quanto tale generatrice.

La distinzione, continua Collin, tra nascita biologica e nascita simbolica, la nascita in due tempi, di cui la seconda "fa dimenticare" la prima, è una costante della tradizione inscritta nel funzionamento sociale e fissata da dei riti.

Si può pensare che sia il diniego universale della potenza materna ridotta alla sua dimensione biologica.

In "Le privé et le politique"³³⁴ Collin analizza il rapporto tra la maternità e la cittadinanza, o più generalmente la generazione e l'incompatibilità che sembra riguardare i rapporti tra questi due registri.

Il taglio tra pubblico e privato, che si radica nella polis greca, può apparire, alla luce di tale ipotesi, come una maniera di liberarsene isolando una dimensione umana irriducibile allo spazio politico così come è definito a partire dalla concezione dell'essere umano come soggetto di ragione e all'epoca moderna, come individuo autonomo.

Si la citoyenneté repose sur l'autonomie, la génération est impossible. Mieux encore elle fait offense à la représentation de la citoyenneté qui commande l'espace public. La démocratie est incapable de penser le temps, comme altérité et altération, comme rupture et innovation: elle ne peut le penser que comme perpétuation ou progrès du même, qui caractérise d'ailleurs l'ensemble du projet de la modernité occidentale, en rupture mais aussi en continuité avec les sociétés traditionnelles.

³³⁴ F. Collin, "Le privé et le politique", inedito

Le projet historique et technique est une variante audacieuse de la persistance du même dont attesteraient les sociétés dites “sans histoire”. La génération n’est certes pas ignorée, mais elle ne se pense qu’en termes de filiation, c’est à dire de maintien et de développement de l’identique à travers l’héritage du nom et des biens tel que l’assure la loi patriarcale³³⁵.

Il patriarcato, sostiene Collin, riciclato in Legge del Padre, è votato a dissimulare l’insostenibilità della mancanza di controllo che costituisce la nascita. È come se ci fossero due tempi, scrive Collin, un tempo biologico, riservato alle donne e alla sfera domestica e un tempo simbolico, solo veramente umano, riservato agli uomini e alla spazio pubblico. L’innovazione imprevedibile e incontrollabile della nascita è così ripresa sotto il controllo e nel quadro del dominio. Il patriarcato, e il presupposto della Legge del Padre, è la manifestazione di tale dominio, una modalità di nascondere l’eteronomia costitutiva del tempo generazionale attraverso l’ordine immutabile di ciò che dura e che resta: la persistenza del Nome (Padre o Dio), piuttosto che la fluidità incommensurabile del linguaggio. Senza dubbio, sostiene Collin, è ciò che, anche Lacan, tenta di affrontare quando sostituisce alla nozione di Padre o anche di Dio, quella di “dieur”, vale a dire l’infinito imprevedibile del dire al posto della fissità del Nome.

Tali questioni Collin le analizza alla luce dell’opera arendtiana e vede allora come Arendt ponga la questione di come un mondo comune è possibile, un mondo comune che lega lasciando liberi coloro che ne fanno parte, vale a dire rispettandone la pluralità, l’eterogeneità. Contro l’Uno dittatoriale del totalitarismo, come pensare, si chiede Collin, la pluralità, la differenza, e come pensare l’apertura del tempo senza ridurla alla prevedibilità della Storia?

Uno spazio politico si alimenta delle iniziative singolari, necessita l’irruzione permanente del cominciamento. E per ciascuno, sostiene Collin, lettrice arendtiana, la capacità di ri-cominciare si appoggia sulla propria nascita.

Se la tradizione filosofia ha definito gli uomini come “i mortali”, Arendt li definisce come “i nascituri”, capaci di iniziativa. Ogni iniziativa è rapporto alla nascita. Tale riferimento alla nascita ha spesso, sottolinea Collin, turbato i commentatori dell’opera arendtiana nella misura in cui la leggono come simbolo e non come fatto. L’uomo (l’essere umano) è un essere che nasce e che, rompendo con la necessità, ha rapporto con l’imprevedibile. Il fatto della nascita, analizza Collin, nell’opera arendtiana, non è

³³⁵ *Ivi*, p. 2

mai puramente “naturale”, o “biologico”, ma anzitutto biografico, poiché fonda delle singolarità che condizionano la validità e la vitalità dello spazio politico plurale. La messa al mondo non rileva della produzione, come lo lascierebbe intendere il termine di “riproduzione”, ma piuttosto dell’azione: non è un momento dell’economico, ma del politico, come spazio di emergenza del nuovo. La nascita fonda l’irriducibilità del plurale, inteso non solamente nella sua verità sincronica, ma nella sua verità diacronica. L’agire, quello dell’azione, opposto nel pensiero arendtiano, tanto al lavoro che alla contemplazione, costituisce lo spazio politico come spazio aperto al nuovo e si alimenta del rapporto di ciascuno alla propria nascita e alla nascita. La nascita diviene dunque una modalità fondamentale del politico.

Tuttavia Arendt, per Collin, in alcune fasi del suo pensiero non tira le conseguenze di tale intuizione originale. Così quando descrive la Polis greca (in *Vita Activa*), analizza Collin, tratta in maniera tradizionale la divisione del pubblico e del privato, situando il privato nell’*oikia* che rileva del registro dei bisogni vitali e che, come tale, è assunto dalle donne e dagli schiavi, mentre il pubblico appare nella piena luce dell’agora. Arendt insiste altresì, continua Collin, sul fatto che le attività private devono essere nascoste, fra queste, anche la riproduzione degli esseri umani.

Tuttavia l’assimilazione stessa che Arendt sottolinea in questa congiuntura tra la produzione dei beni da parte degli schiavi e la riproduzione della vita da parte delle donne, e la loro comune esclusione dalla vita pubblica, prepara e rende, per Collin, ancora più interessante la loro messa in questione.

Il tema delle generazioni, in effetti, nota Collin, attraversa come un filo discontinuo l’opera arendtiana. Al di fuori della polis, la sua concezione, filosoficamente originale, della nascita nel campo politico, mette in luce la sua forza evenemenziale.

La pluralità diacronica, incrociando la pluralità sincronica e confrontandosi con essa, permette di mostrare come la problematica dell’autorità non è identificabile con quella del potere. Il riferimento alla figura parentale, nella sua divisione sessuata, è, tuttavia, in quanto tale, analizza Collin, non indagato da Arendt, pur dedicando vari articoli alla questione dell’educazione e della trasmissione, come se non potesse affrontare i problemi della filiazione che nella loro forma culturale.

Collin prosegue e problematizza le piste di riflessione che Arendt apre. Se l’analisi arendtiana della nascita come evento che si iscrive nella dimensione, tanto verticale che orizzontale, è costitutiva della politica, bisogna domandarsi, sostiene Collin, come è possibile che una dimensione così fondamentale allo spazio pubblico abbia potuto

essere scartata e relegata nell'ombra del privato e con essa l'insieme delle donne che in quanto madri sono le più strettamente legate.

Il taglio del pubblico e del privato, così come si impone in maniera ricorrente nel pensiero, è un presupposto del pensiero politico nella sua versione democratica che, per Collin, deve essere interrogato. Tale taglio tra il privato (assimilato alla sfera domestica) e il pubblico, che si impone a tutta la storia della filosofia antica o moderna e che la democrazia radicalizza, permette di ricondurre l'ordine imprevedibile, perché inaugurale, della nascita nello schema prevedibile della filiazione, fissato da un apparato giuridico di cui lo Stato è il garante.

La generazione è, tuttavia, sostiene Collin, la grande questione non solamente degli individui, ma della comunità umana, così come lo attesta la tragedia antica. Ora, l'organizzazione politica e più particolarmente l'organizzazione democratica, analizza Collin, si pensa in termini esclusivamente orizzontali rimuovendo la dimensione verticale della generazione.

Occulta la messa al mondo, rinviata alla sua dimensione biologica, facendone un momento puramente privato, confinato tra le mura domestiche, spazio per eccellenza delle donne.

L'infante, come *infans*, come non parlante, vi gioca uno statuto ambiguo, sostiene Collin, fino a che, adulto, può inserirsi nella dimensione orizzontale della comunità.

La società democratica, continua Collin, è definita in termini di diritti, così come il cittadino è pensato come uomo (maschio), bianco e adulto. La frattura della temporalità è difficilmente pensata dallo spazio politico democratico: non vi è inclusa che come persistenza o sviluppo dell'identico, che il concetto di Storia cauziona.

La nascita come innovazione, nell'interpretazione che Collin sviluppa, è, al contrario, contestazione. Ciò che è interessante, sottolinea Collin, nel pensiero arendtiano della nascita, è che soccombendo a questa visione tradizionale, attraverso la distinzione di *zoe* e *bios*, la trasgredisce affermando, nello stesso tempo, che l'innovazione è nella fattualità stessa della nascita (il fatto della nascita) e che questa fattualità è anzitutto inscritta nell'alterità e nella pluralità.

Arendt sostiene d'altronde, ricorda Collin, che la differenza dei sessi è la prima forma della pluralità. Essere qualcuno è essere non-uno.

Alla luce del pensiero arendtiano, la differenza dei sessi non può certo essere pensata in termini metafisici, ma in termini etico-politici: è difficile che la

differenza possa essere negata, ma anche che possa essere risolta, essendo attinente all'ordine di un agire che la trasforma. [...] La pluralità del mondo comune è attraversata dalla differenza dei sessi e da tutte le altre differenze. Se è proprio del soggetto di essere parlante e agente, la sua parola e il suo agire sono certamente alimentati dalla sua identità ma esso non è riducibile alla semplice espressione di essa³³⁶.

Il pensiero di Arendt, sottolinea Collin in *Pensare/raccontare Hannah Arendt*, non fa sistema.

Tale riflessione risulta fondamentale nella misura in cui per Collin stessa si deve parlare di una coerenza strutturale, ma non dialettica, di un pensiero che non fa sistema, ma che è un movimento permanente senza per questo perdere mai la coerenza. Così, allo stesso modo, per Arendt, Collin rivendica l'esigenza del pensiero al non sistematizzabile (che non è incoerenza).

Il pensiero di Arendt, per Collin, procede per ripetizioni e spiazamenti, dislocazioni e variazioni.

Zoe è la vita naturale, quella che continua e si ripete in maniera circolare, la vita della specie. *Bios* è la vita di qualcuno, non la vita, ma una vita che si inaugura con la nascita e termina con la morte, la vita di un uomo.

Collin sottolinea come Arendt si soffermi sulla natalità dell'uomo piuttosto che sulla condizione mortale:

Perché l'essere umano non è soltanto il solo che muore veramente, è anche il solo che nasce nel senso pieno del termine, che introduce cioè con la sua nascita un elemento inaugurale, un inizio. Qualunque novità ha le sue radici nel fatto appunto della nascita, mediante cui si produce nella circolarità naturale, e strappandosi ad essa, un evento³³⁷.

Quando Arendt, nota Collin, riflette sulla nozione del chi, del qualcuno, tende a situarne l'apparizione nel politico, lasciando sottintendere che non tutti gli esseri umani vi accedono; quando riflette sulla nozione di nascita e di natalità, allude alla condizione di ogni essere umano.

³³⁶ F. Collin, "Pluralità Differenza Identità", trad. it di V. Chiurlotto, *DWF, Il sapore del conflitto*, 2-3 (26-27), 1995, p. 92

³³⁷ F. Collin, "Pensare/Raccontare. Hannah Arendt", in *DWF*, n. 3, 1986, p. 37

La condizione della natalità caratterizza l'umano come tale, in contrapposizione al mondo puramente naturale, la capacità stessa di dare inizio si radica nella nascita.

È con l'essere fedele alla sua condizione, col restare in rapporto con la propria nascita, sostiene Collin, che, per Arendt, un essere umano può conferire a se stesso questa seconda nascita, questa seconda apparizione nella comunità plurale costituita dalla vita politica.

Darsi ad apparire, con la parola e con l'azione, è riannodarsi all'evento della nascita come irruzione del nuovo. La qualità dell'evento non è di essere un fatto, ma una struttura. Essere capaci di "biografia" è reintrodurre in ogni istante nella *zoe* ciò che è proprio del *bios*, è dire e far essere l'inizio. Senza questa capacità di cominciamento che sempre ricomincia, ci sarebbe solo un'identità di sostanza, non già una storia. L'idea di inizio, nel pensiero della Arendt, non è assimilabile a quella dell'origine, né rimanda all'idea del Soggetto moderno, del Cogito. La Arendt lo precisa: l'uomo non è autore della sua vita, ma ne è attore; non la costituisce ma l'agisce. Ciò che egli inizia, non l'inizia in senso assoluto. Pure, dà inizio. Perché essere attore non è essere fabbricante, non è produrre in funzione di un fine prefissato o di un modello, con la garanzia del controllo. Essere attore è andare verso, ma andare verso ciò che non è ancora conosciuto³³⁸.

Essere attore della propria vita, significa essere singolare, e la singolarità, sostiene Collin non è l'individualità. Mentre l'individuo può essere compreso come parte di un tutto, omogeneo agli altri ed interscambiabile, il proprio del singolo è di essere una persona eterogenea, che ha rapporto con gli altri non nella totalità, ma nella pluralità.

È nella vita politica in quanto vita plurale che si afferma la singolarità di qualcuno, di un chi in rapporto ad altri chi. Qualcuno che si dà pubblicamente ad apparire col pensiero e con l'azione.

La nascita è dunque appresa, sostiene Collin, non solamente dal punto di vista della coscienza dell'ex-nuovo nato, ma dal punto di vista della pluralità degli esseri umani per chi la venuta del nuovo-nato provoca, in quanto tale, una rimessa in questione.

La nascita avviene a colui che nasce, ma avviene anche a tutti coloro che sono nati (o nasceranno): l'alterità la precede.

³³⁸ F. Collin, "Pensare/Raccontare Hannah Arendt", op. cit, p. 7

Essa è sempre già umana, poiché è sempre già accolta dagli esseri umani, assunta in un racconto che l'interpella. L'infante è chiamato nello stesso tempo che formato: il verbo si fa carne e la carne è verbo. I racconti si incatenano e si intrecciano: una filosofia del noi o dell'alterità plurale si sostituisce ad una filosofia della coscienza trascendentale. L'identità narrativa è un racconto a più voci. La nozione di nascita fornisce allora unità (non totalizzante) e significato, per Collin, all'opera arendtiana. Nascere è *praxis*, fondamento della politica. La natalità, in opposizione alla mortalità, è, allora, senza dubbio, la categoria centrale del pensiero politico in opposizione al pensiero metafisico; essa impone una rilettura delle categorie della politica, ivi comprese quelle sulle quali la stessa Arendt si appoggia. La questione del "*naître à soi-même*", nota Collin, non è assente nel pensiero arendtiano, ma il "*naître à soi-même*" è formulato come essere un chi, qualcuno, è pensato come nascere all'altro. Avere rapporto con la propria nascita, significa far sorgere il nuovo nel mondo nella pluralità. Il nuovo della nascita non è tuttavia solo creazione. La nascita è, per Arendt, anche donazione o più esattamente dato.

Il dato è, analizza Collin, per se stesso cominciamento: non diviene cominciamento solamente quando è riassunto dalla coscienza di sé, non è condizione di iniziativa, è iniziativa, perché iniziale. L'iniziativa ha rapporto con la nascita nella misura in cui la rimette in gioco, non nella misura in cui annulla la fatticità. O ancora la libertà è nascita poiché la natalità è costitutiva di una pluralità che non è più la semplice contemporaneità, ma che include la temporalità. Questa temporalità, sostiene Collin, si tratta di pensarla, non secondo il modo hegel-marxista, come realizzazione umana (dell'essere generico), ma come dialogo interminabile di coloro che vengono prima e di coloro che nascono, dei morti e dei vivi, come dialogo tra singolarità irriducibili che si dicono e si trasmettono il mondo nel tempo.

Si trova infatti, sostiene Collin, nel pensiero di Arendt, così come, possiamo dire nel pensiero di Collin, una critica radicale della nozione di Storia come totalità.

Questa storia sostanziale che sembra opporsi alla Natura, ne è invece la copia. Essa postula l'unità di tutto ciò che si produce. Tale critica, in Arendt, analizza Collin, è la critica del grande racconto, a favore della proliferazione di racconti. Essa implica un'altra concezione della *ratio*, in cui il pensare e l'agire non vengono ad adempiere un piano teologico o umanista, più di quanto non determinino un fine del quale sia assicurato il controllo. Agire non è fabbricare la storia, è scatenare dei processi, l'agire è un rischio.

Le qui, pour Arendt, réside dans l'agir. Et l'agir, à la différence du faire, ne détermine pas sa fin et ne s'ordonne pas à celle-ci, ne se mesure pas à ses effets. Agir introduit l'imprévisible dans la nécessité, transcende l'ordre des possibles. Pourtant l'agir humain est un agir d'acteur, et non pas d'auteur. Il fait événement dans un donné qu'il n'a pas créé et dont il n'est pas le maître. [...] L'agir – et la parole comme agir – est incontestablement un concept central de la pensée arendtienne. [...] Agir s'inscrit paradoxalement dans la quotidienneté pour la transformer. [...] L'agir n'est pas une réponse, une réplique et presque une riposte à la factualité de la naissance mais on pourrait plutôt dire qu'il en répond. La naissance d'un être humain n'est pas assimilable à la perpétuation de la vie mais d'emblée affirmation d'une vie. [...] Arendt en affirmant que le fait même de la naissance est commencement produit un énoncé éminemment subversif, qui brise le mur séculairement échafaudé entre nature et culture, entre corps et esprit, entre femmes et hommes, entre privé et public³³⁹.

Così la concezione arendtiana della storia rifiuta l'idea di un piano determinato che agirebbe gli uomini a loro insaputa, così come quella di un loro controllo su ciò che fanno. Alla concezione della fabbricazione della Storia oppone quella dell'azione che necessita di una decisione, di un giudizio senza garanzie. Se l'azione in quanto inizio corrisponde al fatto della nascita, essa è altresì l'attualizzazione della condizione umana di pluralità.

É in *La condition natale*³⁴⁰ che Collin riarticola i concetti arendtiani, a lei cari, come l'uguaglianza, la pluralità e la natalità. Anzitutto il concetto di uguaglianza è problematizzato alla luce della differenza dei sessi. Collin nota come lungi dall'avervi un ruolo determinante, la fa deviare, come il concetto di uguaglianza non è stato un concetto determinante del femminismo degli anni Settanta, anche se interviene in rivendicazione determinate: uguaglianza delle chances, uguaglianza nel lavoro, trovando altresì facilmente il suo posto nel discorso politico. Il concetto di uguaglianza, per Collin, possiamo dire, appartiene all'ordine della strategia piuttosto che del pensiero.

³³⁹ F. Collin, "Agir et donné", in AA.VV, *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp 30-31-37-44

³⁴⁰ Cfr. F. Collin, "La condition natale", in *Egalité et différence des sexes*, Cahiers de l'ACFAS, Québec, 1986

Le reticenze che Collin formula sul concetto di uguaglianza non riguardano allora solamente le sue modalità di applicazione, il fatto che, concetto ideologico, ha nascosto nel corso della storia e nasconde ancora le ineguaglianze e le ingiustizie peggiori.

In molte società, l'uguaglianza proclamata non riguardava che una certa categoria di individui, le altre erano escluse da tale beneficio. Così come, ricorda Collin, nella polis greca, essa non si applica che agli uomini liberi, nell'Europa contemporanea, l'uguaglianza politica espressa dal suffragio universale, escludeva le donne.

“Tutti gli uomini sono uguali” ha sempre significato, sostiene Collin, che tutti gli uomini di una certa categoria (sesso, razza, classe) sono uguali.

L'uguaglianza, enunciata nella sua generalità, è sempre limitata a dei campi precisi che conviene circoscrivere. Gli esseri umani, essendo tutti profondamente differenti e essendo diversamente situati nella vita sociale, non possono che essere falsamente uguali.

La nozione di uguaglianza è dunque, sostiene Collin, completata da quella di differenza e dà luogo alla sua versione politicamente corretta di uguaglianza nella differenza.

Ma si sa come la categoria di differenza e in particolare di differenza sessuale, scrive Collin, ha potuto funzionare a sua volta come giustificazione di tutte le ineguaglianze. Al posto di rendere il principio di uguaglianza più adatto a esprimere le situazioni concrete, non fa che interiorizzare le faglie: la differenza non è, come lo si vorrebbe, la constatazione di un fatto naturale, ma è una costruzione, sostiene Collin, degli uni quando definiscono gli altri, per fissarli in opportune determinazioni, inglobandoli così nell'ideale egualitario e nello stesso tempo tenendoli a distanza.

Così definita dagli uni a proposito degli altri, la differenza opera generalmente, come particolarità in rapporto alla generalità, o come eccezione in rapporto alla norma. Uomini e donne non sono differenti nello stesso modo ed è sottinteso, continua Collin, che sono le donne ad essere differenti dagli uomini. In maniera rivelatrice, le differenze si sono poco a poco definite in termini di minorità anche quando tali minorità erano costituite da maggioranze numeriche come nel caso delle donne.

Il femminismo, assumendo le donne, scrive Collin, come materia privilegiata del suo pensiero e della sua azione, ha potuto consolidare la loro posizione relativa. Le donne non possono pronunciarsi che a partire dal posto che è stato loro assegnato storicamente.

Uguaglianza di principio o uguaglianza nella differenza, ad ogni modo, per Collin, l'uguaglianza non può consistere per i differenti che in un processo di eguagliamento che permette loro di accedere poco a poco ai diritti e ai valori della maggioranza.

L'uguaglianza è un principio di assimilazione, continua Collin, non un principio di trasformazione sociale, non nasconde solamente delle disuguaglianze di fatto, ma favorisce la costituzione di un modello unico o almeno esemplare di umanità estensibile ed esportabile. Storicamente, quello dell'uomo bianco, occidentale, se non europeo, concetto chiave dei tempi moderni che ne giustifica l'etnocentrismo e il fallocentrismo. È in rapporto a questo modello che si può essere uguale (o disuguale).

Il principio di uguaglianza, sostiene Collin, dà luogo ad uno scenario egualitario più apparente che reale, consistendo spesso in un'omogeneizzazione che dissimula più che risolvere le disparità. Essere uguale ai dominanti significa, per i dominati, conquistare gli stessi oggetti o degli oggetti simili, non beneficiare dello stesso statuto. Se allora l'uguaglianza, continua Collin, non è stato un concetto fondatore del femminismo degli anni Settanta, è perché l'obiettivo di quest'ultimo non è l'assimilazione delle donne al mondo maschile e ai suoi valori. Da un parte, perché l'assimilazione o l'uguaglianza non ha senso nei campi specifici come quello del corpo (stupro, aborto, riproduzione), d'altra parte perché, essa non ha mai rappresentato un fine in sé. L'esigenza del lavoro uguale e del salario uguale è sempre stata assortita da un'esigenza di trasformazione delle condizioni stesse del lavoro e del ruolo delle donne nella vita individuale e sociale. La differenza, che il movimento sostiene, non è quella di un'eccezione in rapporto alla regola, di uno scarto in rapporto alla norma, di una mancanza in rapporto alla pienezza, essa non si formula che in termini negativi.

Poiché ciò di cui una donna manca, scrive Collin, non è dell'uomo, dei suoi attributi o del suo mondo, ma di se stessa, è di essere esclusa da se stessa che ha storicamente sofferto. Esclusione che ha potuto essere tradotta da alcune correnti in termini di esclusione da un territorio proprio (la specificità), ma che sarà pensata in termini di esclusione della propria capacità di essere soggetto, soggetto parlante.

Quando le donne ricorrono al concetto di uguaglianza, non è perché vogliono essere uguali agli uomini, ma uguali a se stesse.

Se noi ci domandiamo, continua Collin, a quali condizioni il concetto di uguaglianza potrebbe avere senso nel quadro della differenza dei sessi e della sua problematica, noi risponderemo che la vera uguaglianza non è la condivisione dei diritti e dei beni definiti

unilateralmente, ma la condivisione della posizione di una singolarità³⁴¹ etica, politica, storica, vale a dire la possibilità per le donne, per ogni donna, di essere riconosciuta nella sua posizione originaria, generatrice, posizione che ogni storia le ha negato, riducendole la forza del cominciamento alla maternità strettamente biologica.

È l'idea del soggetto da sempre plurale che a Collin interessa e che analizza, in Levinas e in Arendt. Entrambi, sostiene Collin, chiariscono, indirettamente, ciò che è filosoficamente in gioco nella questione dell'uguaglianza quando è posta nel contesto della differenza dei sessi. Poiché non c'è vera uguaglianza che in un dialogo dove prendono spazio due, più voci, di cui nessuna comincia né finisce il dialogo. E non c'è pluralità che se essa non elude questa prima differenza che è la differenza sessuale. Poiché, per l'identico, l'altro sesso non è stato fino a qui veramente altro, ma tutt'al più il suo altro.

Per Levinas, analizza Collin, il soggetto è anzitutto plurale: l'essere è alterità, alterazione dell'uno, l'esperienza più radicale è quella della resistenza dell'altro come volto, come parola, resistenza all'identico, all'uno di una persona o del discorso totalizzante. Essere al mondo, per l'essere umano, è sperimentare quest'irriducibilità dell'altro che mi chiama e mi contesta, senza sforzarmi di ridurne la tensione, fosse anche per la sottile mediazione di un movimento dialettico.

C'è dell'altro e l'altro sfugge necessariamente nel processo della sua apparizione. Non posso entrare, analizza Collin, per Levinas, in rapporto con l'altro che come estraneo, nell'esperienza dello svuotamento di ciò che si dona. Non sono all'origine del mondo né dell'altro. Costituire un legame sociale è fare spazio all'incommensurabile. Bisogna fare attenzione, afferma Collin, allo statuto dell'alterità nell'opera di Levinas. L'altro non è altro per la determinazione di caratteristiche o di qualità differenti dalle mie, comparabili alle mie ed eventualmente complementari. L'altro è altro in quanto è, non è in quanto è questo. La sua alterità esclude dunque ogni paragone, ogni riduzione ad un comune denominatore. L'alterità è estraneità ed io non posso definirla per rendermene

³⁴¹ Come ha sottolineato di recente Toni Negri è preferibile utilizzare la parola singolarità a soggettività. La singolarità definisce se stessa in relazione, è apertura. Singolarità, vale a dire punti di differenze che vengono qualificate nel movimento di essere in relazione. Nella parola soggettività resta un fondo di "anima", anche considerandolo in modo laico, sostiene Negri. E Collin è sempre stata materialista fino in fondo, dunque singolarità meglio risponde all'obiettivo di una ricomposizione, ridefinizione in termini di politica materialista delle donne o "chi per essa", vale a dire leggere la donna come significante. In questo senso la donna "è il soggetto impreveduto"; donna o chi per essa, vale a dire chiunque rifiuta una logica di dominazione e dominio, per produrre altro, un'eccedenza che si muove su un altro piano per produrre un mondo comune.

padrone. Entrare in rapporto non è mai comprendere. È attraverso la parola come parola plurale, sempre alternata, sempre alterata nel dialogo, che questo rapporto trova il suo spazio decentrato.

La pluralità evocata qui non è solamente la pluralità di individui, quella del numero, ma la pluralità inscritta nell'essere stesso, che il dialogo rivela e supporta.

Quest'esperienza originaria della pluralità destituisce il parlante da ogni pretesa fondatrice, consistendo il parlare, scrive Collin, già in un ascolto.

L'essere come pluralità intacca la pretesa del soggetto fondatore, empirico o trascendentale. Il cominciamento è ovunque e da nessuna parte, ovunque un volto appaia, ovunque la parola rinasce o si interrompe. L'infinito è quest'interruzione o più esattamente questa dissimmetria.

Un pensiero tale, sostiene Collin, fa necessariamente resistenza alle imprese filosofiche totalizzanti e alle imprese politiche totalitarie, che non sono senza dubbio scevre di legami. Totalitarismo nazista o stalinismo della storia, totalitarismi più insidiosi del pensiero, totalitarismi del sociale nell'ostinazione a ricondurre alla stessa identità.

L'uguaglianza, sostiene Collin, non è un concetto levinassiano e non è l'uguaglianza che fonda il rapporto all'altro, ma piuttosto l'eterogeneità, l'altro mi chiama senza che io posso ricondurlo a me o collocarlo in un insieme. Nel momento in cui l'altro parla, nel momento in cui rivolge il suo volto verso di me, disfa lo spazio e il tempo. Affrontando in *Totalità e Infinito*, nota Collin, il tema dell'alterità sessuata, cosa non frequente tra i filosofi, Levinas la riflette nel quadro della sua filosofia.

La relazione sessuata appare dunque come l'emblema di ogni relazione, poiché, nella più grande prossimità mantiene la prova dell'estraneità. Può sembrare banale dire che è la prova della dualità, ma questa banalità non è che apparente poiché in ogni nostra storia e in tutta la nostra cultura, sembra che non ci sia mai stato che un solo sesso e un solo desiderio. Quest'affermazione generale di Levinas è dunque, sottolinea Collin, estremamente importante, poiché va incontro alla tradizione che cerca o crede di leggere nella relazione sessuata la speranza dell'uno.

Tuttavia, dopo essersi pronunciato in tal modo sulla sessualità in generale, come forma dell'alterità, Levinas affronta, in un linguaggio fenomenologico, la relazione concreta all'altro sesso. Pone anzitutto quest'ultimo come sesso femminile – è un uomo che parla – ma senza superare questa posizione per immaginarne, fosse anche per un istante, il reciproco. L'altro come femminile esce dalla definizione ontologica-etica dell'alterità

per vedersi assegnare un posto culturalmente segnato. Il femminile diviene un tema. Tema connotato nella maniera più tradizionale e che conforta la tradizione.

L'alterità è, nel pensiero di Levinas, di ordine etico, ma continua Collin, non bisogna confondere l'etica con il privato. Quest'alterità è, per Levinas, la struttura stessa del rapporto sociale e della costituzione di un mondo nello stesso tempo comune ed eterogeneo.

Il femminile è l'Altro, refrattario alla società, membro di una società intima, di una società senza linguaggio. L'Altro erotico non è necessariamente l'Altro, e l'Altro non è necessariamente la donna. Levinas fa del femminile (senza le donne) lo spazio della sua filosofia³⁴².

Altra modalità dell'alterità, legata d'altronde, sostiene Collin, all'alterità sessuata e che Levinas chiama la fecondità è quella che Arendt chiama la nascita.

La fecondità dell'io è la trascendenza stessa, per Levinas, che sviluppa una fenomenologia della paternità mostrando come il figlio sia, nello stesso tempo la prolungazione del padre e la sua alterazione, "una relazione dell'io con il sé che tuttavia non è l'io". Collin sottolinea come, tuttavia, nell'analisi che Levinas fa della filiazione, ancora una volta la formulazione si fissa sul padre e il figlio. Non si può essere insensibili al fatto che la maternità non è ricordata che in un solo passaggio, nell'evocazione dell'infanzia del figlio. Senza rompere con la concezione della filiazione, come genealogia e riproduzione dell'identico, attraverso la permanenza del cognome che è il proprio della tradizione patriarcale, il filosofo, fedele senza dubbio al

³⁴² "Levinas apre la strada con un pensiero dell'alterità il quale destabilizza la filosofia che si occupa dell'essere e del soggetto. Ora "l'altro per eccellenza, è il femminile"; non la donna : "il femminile è stato incontrato, in questa analisi, come uno dei punti cardinali dell'orizzonte in cui si colloca la vita interiore, e l'assenza empirica dell'essere umano di "sesso femminile" in una dimora non modifica affatto la dimensione di femminilità che vi resta aperta, come l'accoglienza stessa della dimora" [...] La coscienza delle impasse tradizionali di un pensiero della differenza dei sessi si conclude sulla metafora femminile valida a spostare "la virilità del logos occidentale". Levinas privilegia dunque l'asimmetria tra maschile e femminile, rifiutando un femminile che sarebbe specificazione del genere universale (rimprovero indirizzato a Heidegger) o complemento del maschile. Come mostra Catherine Chaliel, è molto rischioso da parte di Levinas evitare la questione del soggetto femminile (e dunque di un logos che non sarebbe virile), ma ancora più difficile restaurare il soggetto femminile senza tenere conto di un pensiero, quello di Levinas stesso, che ha saputo mettere fine alle difficoltà della dialettica hegeliana del Medesimo e dell'Altro. Mettendo da parte il soggetto donna, si costruisce l'importanza del femminile. Il filosofo del ventesimo secolo incontra evidentemente la differenza sessuale (sessualità e alterità) ma elude la questione di una differenza tra i sessi, dell'altro sesso, dell'altro dall'uomo". G. Fraisse, *La differenza tra i sessi*, op.cit., pp 98-99

giudaismo, non pensa, tuttavia, che in termini di discendenza maschile, e di padre in figlio.

Tuttavia ciò che a Collin interessa sottolineare è il carattere innovatore della nascita, il suo carattere alterante come rottura dell'identico nell'ordine temporale. È su questo carattere innovatore della nascita che è possibile, per Collin, operare un cortocircuito fra Arendt e Levinas.

A ogni nascita, per Arendt, analizza Collin, qualcosa di unicamente nuovo succede al mondo, e “se l'azione, in quanto cominciamento, corrisponde al fatto della nascita, se è attualizzazione della condizione umana di natalità, la parola corrisponde al fatto dell'individualità, è l'attualizzazione della condizione umana della pluralità che è di vivere essendo distinto e unico fra uguali”.

Tale riferimento centrale alla nascita, sembra stupire, Andrée Enegrén, uno dei commentatori francesi di Arendt, nota Collin, che ne vede una sorta di *défaillance* del pensiero: “originale – la categoria stessa della nascita è poco familiare alla riflessione filosofica il cui oggetto privilegiato dal *Fedone* a *Essere e Tempo* è piuttosto la morte –, tale tematica non può smettere di apparire paradossale, la natalità attesta sempre la presenza di un preliminare e l'iniziale maschera il radicamento, il limite e il condizionamento”.

Ma come per rispondere anticipatamente al suo commentatore, nota Collin, Arendt scrive: “La natalità, per opposizione alla mortalità, è senza dubbio la categoria centrale del pensiero politico in rapporto al pensiero metafisico”. Tanto per Levinas che per Arendt, allora, sostiene Collin, la nascita supera il suo carattere puramente biologico per essere pensata diversamente, ontologicamente per Levinas, politicamente per Arendt.

La condizione di natalità definisce dunque, per Arendt, la condizione umana stessa, sottolinea Collin, in ciò che ha di inaugurale, è la possibilità, in ogni momento, di essere cominciamento. Non certo un cominciamento a partire dal nulla, ma un cominciamento in ciò che c'è, rottura della continuità del sociale e della storia.

La condizione di natalità, incarnata essenzialmente nella parola, permette l'attività di ciascuno/a in un mondo comune, in una comunità che non abolisce, ma prevede, al contrario, la singolarità natale di coloro che vi partecipano.

Non c'è comunità che di esseri irriducibili, eterogenei. Per Arendt, il fatto che l'uomo è capace di azione significa che, da lui, ci si può attendere l'inatteso, che è in misura di compiere ciò che infinitamente improbabile.

Tale è l'essenza della vita politica definita da Arendt, riferendosi, continua Collin, al senso di questa parola nella polis greca che le serve da riferimento e in qualche modo da emblema.

Per Arendt, come per Levinas d'altronde, nota Collin, il rapporto etico-politico – Levinas parla di sociale, concetto che Arendt denuncia e al quale preferisce quello di politica – è essenzialmente un rapporto tra due esseri parlanti in un mondo comune che preserva la loro irriducibilità.

Sia in Levinas che in Arendt, sottolinea Collin, l'umanità dell'uomo si definisce non per la sua capacità di produzione, ma per la sua capacità di relazione nella pluralità, capacità che è quella della parola. E parlare qui non è essere all'ascolto dell'altro, ma sperimentare la resistenza dell'altro, sostenere l'inatteso, l'instancabile che solo degli esseri umani che si riconoscono nella loro irriducibilità possono sperimentare. L'uguaglianza non è possibile che a questo prezzo e in queste condizioni, quelle di una pluralità originaria a partire dalla quale e nella quale si dispiega il mondo. Pluralità che è quella di un soggetto separato da se stesso, sempre detotalizzato, sempre altro.

Blanchot, ugualmente caro e fondamentale nell'opera di Collin scrive:

Comment peut s'affirmer la recherche d'une parole plurielle, fondée non plus sur l'égalité et l'inégalité, non plus sur la prédominance et la subordination, non pas sur la mutualité réciproque mais sur la dissymétrie et l'irréversibilité, de telle manière que, entre deux paroles, un rapport d'infinité soit imprimé comme le mouvement de la signification même³⁴³.

Se si vuole pensare, sostiene Collin, la pluralità in rapporto alla questione della differenza dei sessi, si può dire che si può avere uguaglianza soltanto se la differenza sessuale è inscritta nella posizione originaria della parola e del soggetto, se le donne non sono solamente "ammesse" nel mondo costituito, ma riconosciute come l'altro, riconosciute nella loro condizione di natalità, come co-generatrici della polis, se la loro legittimità proviene dalla loro sola apparizione, dalla loro sola presenza, e non dalla legittimità dello stesso, dell'identico, dell'uomo.

³⁴³ M. Blanchot, *L'Entretien Infini*, op. cit, p. 9
401

Mais pour les femmes aussi, pour chaque femme, est requis l'apprentissage de l'autre, non dans la dépendance qui a été son destin traditionnel, mais dans l'hétéronomie. Pour les deux sexes commence un certain deuil du même, le même comme masculin et, pourrait-on même dire, on deuil de l'homme (vir). Aux femmes aussi, il convient de se dépendre. Jamais il n'a fallu davantage faire l'épreuve du désir comme désir de ce qui se dérobe ou qui n'est pas. Cette inscription de l'altérité au plus secret et au plus profond de l'humain est un traumatisme historique et ontologique³⁴⁴.

Alla differenza, Collin sostituisce il *différend*, la nozione di *différend* come scrive Lyotard in un suo testo dall'omonimo titolo³⁴⁵.

Che il dialogo nei suoi spazi bianchi, sostiene Collin, nelle sue rotture, lasci apparire le *différend*, e l'assuma in modo da ricordarci che la pluralità non è uno stato edenico, ma in qualche modo un lavoro. L'accecaimento sarebbe mettersi al posto dell'altro, dire io al suo posto, neutralizzare la sua trascendenza.

Che il destinatario possa essere una destinatrice, ecco la condizione e la sola chance di ridare senso alla parola, anche se inadeguata, di uguaglianza. E che la differenza dei sessi acceda alla dignità del *différend* ne è l'annuncio. "Différend qui est aussi une douleur incontournable: douleur du politique et douleur du désir. On ne trouve pas ses mots"³⁴⁶.

³⁴⁴ F. Collin, "La condition natale", op. cit, p. 52

³⁴⁵ "Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore. Cet état comporte le silence qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe. Ce que l'on nomme originairement le sentiment signale cet état. Comment faire que ce différend ne se transforme pas en litige? C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut-être d'une politique de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes". E anche «Un destinataire survient dont je suis la destinataire et dont je ne sais rien sinon qu'il me situe sur l'instance du destinataire. La violence de la révélation est l'expulsion du moi hors de l'instance destinataire d'où il mène son oeuvre de jouissance, de puissance et de connaissance. Elle est le scandale d'un moi placé sur l'instance toi. Un moi devenu toi essaie de se ressaisir dans la compréhension de ce dessaisissement. Une autre phrase se forme où il revient en position de destinataire pour légitimer ou rejeter peu importe le scandale de la phrase de l'autre et de sa propre dépossession. Cette nouvelle phrase est toujours l'événement, seulement l'appropriation et le maîtriser et, ce faisant, oublier la transcendance de l'autre» J. F. Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1984, p. 29

³⁴⁶ F. Collin, "La condition natale", op. cit, p. 53

Collin torna ancora sulla centralità della categoria arendtiana di natalità ancora in *Il tempo natale*³⁴⁷ evidenziando come anche quando Arendt parla di nuovo inizio nella vita politica parla di natalità. Ciò significa, sottolinea Collin, che la nascita è molto di più che il processo fatale della specie, molto di più che la necessità animale della riproduzione, è la figura stessa del nuovo, esteso alla vita politica.

La questione dell'umanità plurale, fatta di alcuni, nello stesso tempo, estranei e legati gli uni agli altri attraverso la *praxis* è una questione centrale per Arendt che, analizza Collin, la eredita da Kant, ma declinandola in maniera nuova.

Nonostante l'insistenza, nota Collin, che Arendt mette sull'irriducibilità dei "quelqu'uns" nella loro singolarità, è la cura dell'umanità e del mondo che le interessa pensare, nell'immortalità infinita della trasmissione, sola in grado di accompagnare l'essere per la morte. Altra questione fondamentale è quella della parola. Se, nell'ordine della contemporaneità, la parola è stata definita nella sua forma dialogale, come confronto di opinioni in pubblico, essa presupponeva il campo omogeneo della stessa lingua. Ora, la dissimmetria e lo spessore si installano nel dialogo, nel momento in cui è pensato nel rapporto tra antico e nuovo, tra adulto e infante: il dialogo è eterologo. Bisogna assumere, sostiene Collin, un disaccordo³⁴⁸ che è molto più profondo della divergenza delle idee e delle prese di posizione. Bisogna parlare nell'opacità del senso e nella dissimmetria dei luoghi di enunciazione, tra il grido e la parola. Bisogna confrontarsi a ciò che la lingua veicola di irriducibile al suo messaggio.

La comunicazione non si risolve in processo di persuasione, ma resta nella sospensione e nella dispersione. È in questo scambio eteronomo, sostiene Collin, che la trasparenza del dialogo plurale si sutura allo spessore del racconto sempre incompiuto.

La pluralità verticale, generativa, sostiene Collin, modifica la concezione arendtiana abituale della parola poiché implica l'interazione di due modalità di interpellazione eterogenee. Il dialogo non è più qui la limpidezza che lo definiva, continua Collin, nella descrizione della pluralità cittadina della polis. Non si tratta più di parlare insieme la stessa lingua, ma di parlare lingue diverse, di apprendere dall'altro la sua lingua. La dissimmetria sovverte l'uguaglianza dialogale.

Per Arendt, la nascita di un nuovo nato, di un nuovo venuto, sostiene Collin, di una nuova generazione è la modalità verticale del plurale, quella che lega gli esseri umani ad

³⁴⁷ Cfr. G. Collin, *Il tempo natale*, Roma, DWF, n. 4, 1993, trad. it di V. Chiurlotto di "Le temps natal" in *Nouvelle pauvreté. Nouvelle société, Les Cahiers du Grif*, n. 30, primavera 1985

³⁴⁸ Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo*, trad. it, Roma, Meltemi, 2007

altri esseri umani che non sono contemporanei, ma successori, essa ricorda il carattere dissimmetrico di ogni relazione. Poiché l'umanità, continua Collin, si declina anche in questo modo, nel tempo, la relazione che si stabilisce tra delle singolarità eterogenee, irriducibili l'una all'altra, comporta tale dimensione. C'è una pluralità della contemporaneità e una pluralità della posteriorità o della posterità e ciò rivela, sottolinea Collin, la diacronia del mondo comune, la sua appartenenza al tempo che necessita il ricorso ad altre articolazioni, altre rispetto a quelle del suo statuto sincronico. Si tratta, per Collin, di considerare il carattere politico della generazione o più esattamente la dimensione generazionale della politica.

La democrazia si è definita, sostiene Collin, orizzontalmente nell'ignoranza o nell'oblio del tempo, evitando di pensare la temporalità diacronica e l'umanità vi si declina così orizzontalmente, come umanità dei contemporanei, non verticalmente, come umanità della trasmissione e dell'innovazione. Nella sua preoccupazione di assicurare la continuità, la durata del mondo comune, garantendolo attraverso le leggi, assimila l'evenemenzialità alla continuità della storia e della generazione, mascherata in filiazione. La natalità, continua Collin, è politica, ma la sua forza inaugurale è stata rifiutata dal politico come garante della stabilità.

Il questionamento che essa vi introduce è stato rifiutato. La sua incapacità di integrare il tempo, ha condotto la democrazia, sostiene Collin, a collocare fuori dalla sfera pubblica, una sfera privata, rappresentata dalla casa, dove relegare e dissimulare nell'ombra, gli eventi intralcianti della morte, ma anche della nascita. L'autonomia costitutiva del cittadino si gestirebbe male con l'eteronomia inflitta dalla nascita e l'infanzia, che non possono essere gestite che in una sorta di parentesi.

Kant, sostiene Collin, aveva già previsto questa contraddizione tra l'autonomia affermata dal cittadino moderno e l'eteronomia della messa al mondo. L'affronta, dal punto di vista dei genitori: Come, si chiede, si può obbligare una libertà a essere? Come vi può essere libertà in una costrizione, visto che l'infante non è stato consultato sull'opportunità della sua nascita, che non l'ha deciso, che è nell'eteronomia che trova le condizioni della sua autonomia?

L'approccio dello statuto della nascita, per Collin, chiarisce in maniera esemplare il carattere drammatico del pensiero arendtiano, drammatico nel senso in cui apre un dibattito, una questione radicale, sulle condizioni per le quali la democrazia assume lo statuto diacronico ed eteronomo del mondo comune di cui il principio d'uguaglianza o di isonomia non può rendere conto.

La pura orizzontalità, sostiene Collin, che si sostituisce alla verticalità dei rapporti umani dimentica di pensare questa verticalità inevitabile che costituisce la generazione e la generazione non riguarda solamente la sfera del privato, ma interroga anche la sfera pubblica. Collin sottolinea ancora come, per Arendt, la presa in conto della realtà generazionale non va nel senso di un'autonomizzazione fittizia di ciò che è radicalmente eteronomo. Il fatto stesso della nascita è *praxis* e rapporto alla pluralità. Oltre la sua orizzontalità, sostiene Collin, la pluralità comporta una verticalità che non può essere puramente e semplicemente relegata nel privato. La questione dei rapporti tra privato e pubblico, domestico e pubblico, e tra *poiésis* et *praxis*, va posta diversamente.

Poiché la nascita, scrive Collin, è una *poiésis praxique* o una *praxis poiétique* che attraversa la frontiera privato/politico tradizionale.

Il fatto stesso della nascita è, per Arendt, un agire che introduce l'innovazione nel mondo comune. Trasgredendo le frontiere del privato e del pubblico, la nascita è, sostiene Collin, un evento che possiamo qualificare politico poiché, attraverso essa, qualcosa appare, sconvolgendo e riattivando la pluralità umana.

Da ciò la preoccupazione che Arendt ha della trasmissione del mondo, di questo mondo, nella sua continuità e della sua discontinuità, attraverso la memoria e l'immaginazione. Se l'eredità è senza testamento secondo le parole di Char, trasmettere il mondo, è anche trasmettere l'amore del mondo, *l'amour mundi* nella preoccupazione della sua preservazione così come del suo rinnovamento.

Collin sottolinea altresì come Arendt concepisce il rapporto generazionale come un rapporto di trasmissione aperto a una nuova azione piuttosto che come un processo di accumulazione. Il mondo comune include coloro che non sono più, ma include anche coloro che non sono ancora.

C'è un'opacità costitutiva nel patto generazionale: più di qualsiasi altro esso è una sfida alla sovranità, che Arendt definisce il contrario stesso della libertà. Il cominciamento non è mai assoluto.

Il tema della nascita congiunge due dimensioni fondamentali del pensiero arendtiano: quello del dato, ciò che mi appartiene e con il quale ho a che fare – corpo, lingua, luogo, epoca – e quello della libertà. Queste due dimensioni non sono tuttavia dialettiche come lo sono in Sartre o de Beauvoir attraverso la nozioni riconciliatrice della “libertà incarnata”, il loro rapporto, in Arendt, sostiene Collin, è di tensione più che di risoluzione.

La riflessione di Arendt, che si basa sulle condizioni del mondo comune o del vivere insieme comporta, allora, per Collin, in maniera insistente il richiamo della dimensione verticale, vale a dire temporale, della pluralità e l'attenzione per chi non c'è ancora che essa implica.

Pensare e assicurare le condizioni di realizzazione e di trasmissione del mondo comune resta un compito, anche e soprattutto dopo l'esperienza di distruzione di cui il nostro secolo è stato vittima, testimone e responsabile nello stesso tempo.

3.3 Singolarità - cominciamento - scrittura

“Vita, biografia – sono parole importanti, cariche di significato. Sappiamo davvero di che cosa parliamo, quando diciamo “una vita”? Che è anche un modo di riferirsi a una “biografia”, e cioè, a un libro che racconta appunto “una vita”: una vita che si è conclusa. E questo è il primo indizio da tenere presente: in tale genere di scrittura la vita e la morte si intrecciano da subito; una vita si disegna, quando è finita. Ripeto: un testo memoriale non si imbatte nel lutto per caso; la memoria è luttuosa nella sua essenza. [...] Quella biografica è sì, una scrittura speculare, in cui chi scrive finisce per creare un modello in cui specchiarsi, ma questo non significa identificarsi. Né tantomeno che chi si specchia, necessariamente cerca il proprio volto. Semmai, tale forma di scrittura, se praticata in un certo modo, attiva l’esercizio di uno sguardo che conserva.” N. Fusini, *Hannah e le altre*.

Non è per caso, scrive Collin, che il primo libro di Arendt, scritto in Germania, in tedesco e pubblicato ben più tardi, dopo la guerra, è una biografia: *La vie d’une juive allemande à l’époque du romantisme: Rahel Varnhagen*.

Biografia che attesta, per Collin, dello stretto legame tra pensare e raccontare. Poiché se l’intera opera di Arendt si lega alla trama singolare di una vita e di un’epoca, questa trama, lontano dal limitare il pensiero, sostiene la sua apertura al mondo. Scrive Arendt:

Je n’ai jamais eu le dessin d’écrire un livre sur Rahel, sur sa personnalité, que l’on peut interpréter de diverses manières psychologiquement et selon des catégories que le biographe amène de l’extérieur. [...] Ce qui m’a intéressée, ce fut de raconter après coup la vie de Rahel telle qu’elle pu elle-même la narrer. [...] Ce qu’elle voulait, c’était s’exposer à la vie de telle manière qu’elle pût l’atteindre “comme une averse sans parapluie”. [...] D’où le fait qu’elle ne peut ni choisir, ni agir, car le choix et l’action, ce serait déjà des manières de devancer la vie et de fausser l’événement dans son authenticité en discours. On y parvient en racontant et en répétant sans cesse sa propre histoire, pour soi-même, dans ses réflexions, et aussi pour les autres: et c’est ainsi qu’elle devient destin: “tout le monde a un destin – à condition de savoir lequel on a.”. Les seules qualités requises, que nous les

possédions ou qu'il nous faille encore les mobiliser, sont une vigilance sans relâche et la capacité de souffrir – afin de rester vulnérable et conscient³⁴⁹.

Raccontare la propria vita sarebbe dunque l'atto fondamentale per darle un senso. Arendt si inchina davanti alla propensione di Rahel per il racconto, che le permette di sfuggire alla pura continuazione della vita, o all'oblio e di salvare il proprio pezzetto di storia. È il racconto, per Arendt, che distingue la vita come *zoe* dalla vita come *bios*. La funzione dialogale del linguaggio, nota Collin, è riallacciata alla sua funzione narrativa. Scrive Collin:

Aucune philosophie n'a sans doute, autant qu'Hannah Arendt, fait apercevoir que l'humanité de l'homme n'appartient pas à la généralité, mais à la singularité. La singularité n'est pas l'individualité: si l'individu peut être compris comme partie d'un tout, homogène aux autres et interchangeable, le propre du singulier est d'être une unité hétérogène, qui a rapport aux autres non dans la totalité mais dans la pluralité³⁵⁰.

Le *zoon legon echôn* è anche, e nello stesso tempo, colui che può essere raccontato. Alla fugacità dell'agire, sostiene Collin, si sostituisce così la memoria che è durata, attraverso il lavoro della storia e il lavoro del racconto che l'una e l'altro sedimentano, unificano, dando un carattere di necessità alla contingenza. Ma nello stesso tempo, nota Collin, per Arendt, sulla scia di Benjamin, il passato non si presenta che come un insieme di citazioni disperse che sfuggono alla linearità, e la stessa memoria non sopravvive che come una "collezione" di oggetti o di momenti staccati dal loro contesto e ricomposti in un nuovo insieme. E la narrazione diviene un atto di ricomposizione se non di immaginazione, che dà forma – fosse anche la forma della dispersione – a degli elementi del passato senza pretendere di restituirlo o costituirlo in unità. E apre così, per Collin, ad una nuova concezione della storia, un rapporto al frammento in quanto tale e non in vista di una ricostituzione del tutto.

³⁴⁹ H. Arendt, *Rahel Varnhagen. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, Paris, Tierce, 1986, p. 12

³⁵⁰ F. Collin, "Penser. Raconter: Hannah Arendt", in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Paris Fus Art, 1999, p. 119

Tale concezione del rapporto al passato è spesso designata da Arendt, nota Collin, come quella della nostra epoca: le perle della tradizione spezzata si sono disperse in tutti i sensi. Una nuova memoria più legata all'iniziativa di colui, colei che racconta, si impone³⁵¹.

Cominciare è la garanzia della singolarità spontanea così come lo spazio comune è la condizione della condivisione politica. Ogni novità, ogni cominciamento si radica nel fatto stesso della nascita. Nascere è all'intersezione, sostiene Collin, di *zoe* e *bios*: è l'emergenza del *bios* nella *zoe*, della biografia nella biologia. Apparire attraverso la parola e l'azione è riannodarsi con l'evento della nascita come irruzione del nuovo. L'evenemenziale non è un fatto, è una struttura, sottolinea Collin, nella misura in cui essere capace di biografia, è reintrodurre in ogni momento nella *zoe*, il proprio del *bios*, dire e far essere il cominciamento. L'idea di cominciamento in Arendt, sostiene Collin, non è assimilabile a quella di origine, non rinvia all'idea del Soggetto moderno, del Cogito. L'uomo, per Arendt, non è autore della sua vita, ma attore, non la costituisce, ma la agisce, essere attore, essere una singolarità è andare verso, ma verso ciò che non è ancora.

³⁵¹ “Il passato ha autorità se fissato come tradizione; l'autorità, in quanto si presenta storicamente, diventa tradizione. Benjamin sapeva che rottura della tradizione e perdita di autorità erano irreparabili, e per questo decise di cercare nuove strade per confrontarsi con il passato. In questo confronto divenne maestro quando scoprì che al posto della tradibilità del passato era subentrata la sua citabilità, al posto della sua autorità la forza spettrale di stabilirsi a poco a poco nel presente e rubargli la falsa pace della spensierata auto-soddisfazione. [...] In forma di frammenti di pensiero, la citazione ha il compito sia di interrompere lo scorrere della rappresentazione con “impeto trascendente” sia di riunire in sé ciò che è rappresentato. [...] Il collezionismo era per Benjamin un atteggiamento affine all'attività rivoluzionaria.[...] Contro la tradizione, il collezionista pone il criterio dell'autenticità, contro la normatività il segno dell'originarietà. [...] Da questo presente, sacrificato per evocare il passato, deriva allora “la forza d'urto mortale del pensiero” che si rivolge contro il passato come tradizione e autorità. [...] “La vera incompresa passione del collezionista è sempre anarchica, distruttrice. Poiché questa è la sua dialettica: collegare la fedeltà all'oggetto, all'individuale, al sicuro presso di sé con la caparbia protesta sovversiva contro ciò che è tipico, classificabile”. [...] Questo pensiero, nutrito dell'oggi, lavora con i frammenti di pensiero che può strappare al passato e raccogliere attorno a sé. Come il pescatore di perle che arriva sul fondo del mare non per scavarlo e riportarlo alla luce, ma per carpire agli abissi le cose preziose e rare, perle e coralli, e per riportarne i frammenti alla superficie, esso si immerge nelle profondità del passato non per richiamarlo in vita così come era e per aiutare il rinnovamento di epoche già consumate. Quello che guida questo pensiero è la convinzione che il mondo vivente ceda alla rovina dei tempi, ma che il processo di decomposizione sia insieme anche un processo di cristallizzazione; che nella “protezione del mare” – nello stesso elemento non storico cui deve cedere tutto quanto si è compiuto nella storia – nascono nuove forme e formazioni cristalline che, rese vulnerabili contro gli elementi, sussistono e aspettano solo il pescatore di perle che le riporti alla luce: come “frammenti di pensiero”, come frammenti o anche come eterni fenomeni originari”. H. Arendt, “Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle”, in *Il futuro alle spalle*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 86- 99

Nul n'est pour autant auteur de sa parole, mais plutôt acteur selon une métaphore théâtrale autant que politique que privilégie Arendt. Blanchot recourt d'ailleurs à la même distinction. [...] La confrontation de l'auteur et de l'acteur et la distinction entre ces deux termes est une manière de répondre implicitement ou anticipativement au débat philosophique contemporain sur la "mort du sujet", en sauvegardant son initiative sans cependant confondre celle-ci avec la maîtrise. Sujet de langage, le qui, le quelqu'un, est un sujet altéré, livré à l'altérité, sans pour autant sombrer dans l'anonymat du on. La personne est persona et non l'impersonnel de "personne" (qu'invoque Blanchot)³⁵².

Salvaguardare la singolarità è, per Collin, manifestarsi come qualcuno attraverso la parola e l'azione, non è minacciare, ma fondare al contrario il comune, il mondo comune. E nella misura in cui ciascuno è chiamato a parlare davanti agli altri, tenendo conto degli altri, storia e biografia sono intimamente legate. È nella vita politica come vita plurale, sostiene Collin, che si afferma la singolarità di qualcuno, di un *chi* che ha rapporto con altri *chi*.

Sopprimendo la capacità di cominciare che si trova negli esseri umani, distruggendo lo spazio comune dove possono muoversi e che è lo spazio politico, il terrore totalitario, affinché nessuno cominci a pensare, annienta, in definitiva, la qualità umana per eccellenza che è il pensiero, sinonimo di nascita e rinascita, la più libera e pura tra le attività umane.

L'opera di Arendt, continua Collin, è stata anzitutto letta, a partire da *Le origini del totalitarismo*, come un'analisi del fenomeno totalitario³⁵³ che ha sconvolto metà del secolo scorso e che associava al nazismo, lo stalinismo.

³⁵² F. Collin, "Poétique et Politique. Maurice Blanchot et Hannah Arendt", in *Cahiers du Collège international de philosophie*, Paris, Osiris, 1988, p. 5

³⁵³ "Per Arendt comprendere significa inoltre accogliere il tempo in cui si vive. Significa non rassegnarsi a ciò che accade, ma tentare di riconciliarsi con il tempo e, infine comprendere se stessi, vale a dire ricercare come abbia potuto nascere, nel mondo che abitiamo, qualcosa come il totalitarismo, dal momento che, in definitiva, non è apparso dal nulla, ma è sorto dalla cultura che ci era familiare. [...] In primo luogo, il totalitarismo è quel regime in cui tutto, in apparenza, si manifesta come politica: il giuridico, l'economico, lo scientifico, il pedagogico. Osserviamo come il partito penetri in ogni ambito e diffonda i suoi ordini. In secondo luogo, il totalitarismo appare come quel regime in cui ogni cosa diventa pubblica. In terzo luogo, ciò che impedisce di confonderlo con una semplice forma di tirannide è

410

Ma quest'opera elaborava anche, per contrasto, le forme di uno spazio pubblico incompatibile con la deriva totalitaria, forme di una vera vita politica che assicura ad ognuno i diritti della cittadinanza. È su questo doppio orizzonte che si situa il confronto, per Collin, tra violenza e dialogo, tra dominazione e potere condiviso, tra società di massa e pluralità, tra forza e legge, tra fare (*poiesis*) e agire (*praxis*), tra pubblico, sociale e privato, tra parola isolata e dialogo.

Il frequente ricorso, analizza Collin, di Arendt a dei momenti fari della democrazia: la Polis greca, il mondo romano, il Patto americano, ma anche la Comune di Parigi, l'insurrezione di Budapest, o – ma con delle riserve – la Rivoluzione francese, può confortare una lettura manichea e, in un certo modo, convenzionale della sua opera, che opporrebbe così alla catastrofe totalitaria, la sicurezza democratica.

Ma tale lettura, sottolinea Collin, incontra, delle obiezioni nella stessa opera che rendono necessario un esame più complesso del suo apporto specifico e del suo apporto innovativo. Bisogna anzitutto sottolineare, sostiene Collin, la sorte che Arendt riserva al termine di democrazia, termine al quale ricorre raramente e che figura a volte nella lista delle forme di organizzazione che distuggono la pluralità costitutiva di un vero spazio politico piuttosto che di preservarla.

l'impossibilità di considerarlo un tipo di governo arbitrario, nella misura in cui esso si riferisce a una legge, all'idea stessa di una legge assoluta che non deve nulla all'interpretazione da parte degli uomini, qui e ora: la legge della Storia nel totalitarismo comunista, la legge della Vita nel totalitarismo nazista.[...] Come ci si potrebbe fermare, infatti, all'idea che la politica pervada ogni cosa? Se non esiste alcuna frontiera tra il politico e ciò che non è politico, la politica svanisce, perché essa ha sempre implicato un rapporto definito tra gli uomini, governato dall'esigenza di dare risposta alle questioni che mettono in gioco il destino comune. Non vi è politica che laddove si manifesta una differenza tra uno spazio in cui gli uomini si riconoscono reciprocamente come cittadini, collocandosi nell'orizzonte di un mondo comune, e la vita sociale propriamente detta, dove essi fanno semplicemente esperienza della loro mutua dipendenza, in seguito alla divisione del lavoro e alla necessità di soddisfare i propri bisogni. [...] La verità è che, laddove svanisce la distinzione tra pubblico e privato, spariscono sia il dominio pubblico che quello privato, spariscono sia il dominio pubblico che quello privato. Ciò che nasce, in compenso, è qualcosa che si potrebbe definire il sociale, inteso come vasta organizzazione, rete di molteplici rapporti di dipendenza, il cui funzionamento è regolato da un apparato dominante.” C. Lefort, “La questione della politica”, op. cit, p. 5-6

Se i suoi commentatori hanno cercato spesso, nell'opera arendtiana, analizza Collin, le condizioni di possibilità o di validità della democrazia, condizioni in rapporto alle quali la realtà del suo funzionamento avrebbe potuto essere infedele, è perché volevano preservare ancora la fiducia nel carattere mondialmente esemplare del sistema democratico, nel fatto che esso costituisca un modello al quale i popoli del resto del mondo devono essere confrontati e valutati, indipendentemente dalla loro storia e dalla loro cultura, e in rapporto al quale devono essere giudicati. Ma, per Collin, se si rilegge l'opera arendtiana, si constata che nessuno è critico quanto Arendt nei confronti del sistema politico della democrazia rappresentativa.

Arendt, continua Collin, non è una filosofa della democrazia, non vede in essa che una forma di governo fra altre e non manca di sottolinearne i limiti. La parola democrazia non appare che raramente e per designare ciò che tenta in permanenza di promuovere, vale a dire, la realtà del mondo comune che si fa con le piccole repubbliche che sole rendono possibile, per lei, la grande; così come i consigli che preferisce ai partiti e che sono la salvaguardia del vero mondo comune.

In "Post-totalitarisme. Post-démocratie" scrive Collin:

Désormais l'analyse de la démocratie est une confrontation de la démocratie avec elle-même, dans le miroir grossissant du monde. Il arrive dès lors qu'on puisse le dire ou la penser finie-périssable comme toutes les formes historiques –ou finie en ce sens –moins inquiétant à affronter, qu'elle est limitée, non seulement géographiquement ou conjoncturellement, mais structurellement. Figure parmi d'autres de l'organisation du monde commun, figure qui bascule aujourd'hui dans un autre elle-même si ce n'est dans un autre d'elle-même. Libérés des totalitarismes, aurions-nous à nous libérer de la démocratie³⁵⁴ ?

Le fondazioni di una politica post-totalitaria, analizza Collin, sono senza dubbio più difficili da pensare e da porre che le fondazioni di una politica anti-totalitaria alla quale la democrazia sembra bastare. Forse anche una politica post-totalitaria, sostiene Collin, necessita di una politica post-democratica.

³⁵⁴ F. Collin, "Post-totalitarisme. Post-démocratie", in *Hannah Arendt, L'humaine condition politique*, dir. E. Tassin, Paris, Harmattan, 2001, p. 84

D'altra parte, quando Arendt interroga, nota Collin, la storia della democrazia le sembra non esente da forme di violenza e di esclusione, nè per quanto concerne la sua fondazione né per quanto riguarda il suo sviluppo. I limiti che la democrazia mette alla violenza sono anch'essi generatori di violenza.

Le pouvoir, y compris “démocratique” induit en effet une forme de violence. Ce risque ne peut être contenu que par une vigilance constante dont la clé réside ultimement dans l'obstination à l'interpellation des qui, des “quelqu'un”, non seulement au sein des limites assignées, mais par-dessus celles-ci: par le dialogue pluriel, comme elle le formule, mais aussi par la capacité de juger et de décider de ce qui n'est pas encore, qui a à être. [...] On peut, on doit dès lors penser que la démocratie est un mouvement autant et plus qu'un état. Elle est plus exactement un acte qui doit être constamment réactivé³⁵⁵.

L'orrore totalitario, continua Collin, è emerso senza incontrare una reale opposizione e lo Stato di diritto stesso è stato corrotto dalla Legge della Storia (stalinismo) o della Natura (nazismo).

La deriva totalitaria e il suo versante genocidario sono senza precedenti, non possono essere collocati come un semplice accidente da collocare tra parentesi nella storia che riprenderebbe, in seguito, il suo corso progressivo. Tale verità abissale è inscritta, nello stesso tempo, nella “condizione umana”.

Possiamo notare, altresì, come sia in *Vita Activa* sia nei vari scritti arendtiani dei primi anni Cinquanta ci sia già la volontà di dar forma ad un pensiero, sostiene Collin, che si traduca in un atteggiamento riflessivo, ma non contemplativo, un pensiero che non si sottragga alla comprensione degli eventi del mondo. L'imperativo arendtiano è quello di un pensiero che nasce dall'esperienza, dall'accadimento, dal presente e ad essi deve rimanere legato. “La pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter³⁵⁶”.

³⁵⁵ F. Collin, “Les deux visages de la violence”, in *L'eredità di Hannah Arendt. A cento anni dalla nascita*, a cura di F. Brezzi e M.T. Pantera, Milano, Mimesis, Rivista di Filosofia, n. 3, anno 2007, p. 39

³⁵⁶ H. Arendt, *La Crise de la Culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 26

Interrogare l'evento totalitario comporta allora un'interrogazione sulla nostra modernità, chiuderlo nello spazio dell'eccezione significa precludersi la comprensione di un'intera epoca:

Il perdono è un'azione singola e culmina in un singolo atto. La comprensione, invece, non ha fine e non può pertanto produrre risultati definitivi: rappresenta il modo specificatamente umano di rimanere vivi, in quanto ogni individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo in cui è arrivato, con la nascita, come straniero e in cui, in virtù della sua irriducibile unicità, rimarrà sempre uno straniero. La comprensione ha inizio con la nascita e si conclude con la morte. Nella misura in cui la comparsa dei governi totalitari è l'evento cruciale del nostro mondo, comprendere il totalitarismo non equivale a condonare alcunché, bensì a riconciliarsi con un mondo in cui cose del genere sono semplicemente possibili³⁵⁷.

La violenza che si abbatte sul suo popolo è dunque, per Arendt, sottolinea Collin, un evento senza precedenti e il sintomo di una dissoluzione più generale dei principi della cultura occidentale. Vedere l'orrore e tuttavia resistervi, ecco a cosa ha a che fare l'opera arendtiana. La posizione di chi è minoritario, escluso o vittima non esclude dall'iniziativa: questa intransigenza dello sguardo di Arendt, analizza Collin, ha spesso scioccato i suoi contemporanei o i suoi lettori. Arendt rifiuta, infatti, di ratificare lo scivolamento dall'esclusione all'elezione. Il pensiero arendtiano, nota Collin, si sottrae alla trappole dell'alternativa classica che attribuisce il male o alla natura che verrebbe a correggere l'istituzione o all'istituzione che comprometterebbe il carattere edenico della natura. La sua insistenza sulla nozione di agire plurale e la sua critica dei processi potrebbero, tuttavia, identificare il suo pensiero alla prima delle ipotesi, ma, continua Collin, se la si legge attentamente, si constata che la nozione di processo non è sempre connotata negativamente. L'importanza e l'ambivalenza del concetto di vita nell'opera arendtiana lo attesta: natura e cultura sono indissociabili.

³⁵⁷ H. Arendt, "Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)", in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 80

Ciò che Arendt indaga è il problema del rapporto tra potere politico e vita. La biopolitica, quel potere che investe direttamente la nuda vita, la *zoe*, che l'istituzione della polis aveva escluso dal proprio raggio di azione, è la specifica eredità del totalitarismo, o meglio, è quell'aspetto della politica tardo-moderna che si rende massimamente evidente, perché portato all'estremo, nel totalitarismo. La rinuncia al giudizio è, essa stessa, una forma di decisione: il *nolle* (non volere) è una forma bastarda del *velle* (volere) scrive Arendt nella *Vita della mente*. Il giudizio riflettente, lungi dal costituire, l'epilogo kantiano e contemplativo a cui la riflessione arendtiana approderebbe è la cifra, sostiene Collin, di una duplice e contraddittoria ingiunzione che attraversa la sua opera. È un difficile equilibrio, quello che Arendt cerca, tra pensiero e realtà, perché se è vero che la comprensione addomestica l'effetto estraniante della novità, essa non può tuttavia perdonarla, consegnarla a una conciliazione nel senso hegeliano. Il reale, quel reale che si è manifestato così violentemente nel totalitarismo, non potrà mai diventare razionale. Nel processo di comprensione non è in gioco soltanto lo statuto della realtà, ma anche la responsabilità stessa del pensiero.

Così non è che attraverso un'incessante iniziativa della parola e dell'azione che l'orrore può essere limitato. Tale iniziativa incessante, tale arte del cominciamento che ha origine nella nascita è, per Collin, il "*Contr'Un*" arendtiano. Il cominciamento, il carattere iniziale affidato alla categoria di natalità è un rito di passaggio che lo inizia al mondo, che registra l'atto come evento d'inizio e – solo a partire da qui – registra anche l'essere-libero dell'agente. Sotto il segno della natalità, ovvero di una capacità di liberare processi senza un fine predeterminato, l'agire è facoltà di iniziare il nuovo che interrompe e interferisce sulla linea del decorso temporale, dello sviluppo prevedibile, degli automatismi.

La categoria del nuovo, che tanta importanza assume nel suo concetto di libertà politica (libertà di azione e di giudizio), è un'idea che Arendt ricava, sostiene Collin, anche e proprio dal pensiero della modernità. In particolare da chi, come Benjamin, muove dal bisogno di rapportarsi al passato nella modalità della frattura, della cesura e non della continuità.

Arendt tenta dunque di dire il possibile, ma alla luce oscura dell'impossibile. Non si tratta di ripartire da zero, di immaginare di ricostruire il mondo a partire da una *tabula rasa*. Il genocidio nazista, sostiene Collin, non è il dubbio metodico, né un momento rivoluzionario, è una frattura che, a differenza delle rivoluzioni, non fonda, ma minaccia ogni fondazione. In questo senso un evento senza avvenimento, una morte dove il potere stesso della nascita e della rinascita è negato.

Si è avuta una frattura, una frattura così profonda che non consente più di trovare nel passato gli elementi necessari al suo superamento. Tale affermazione, nota Collin, può sembrare paradossale per una filosofa che non smette di ripercorrere il passato, tanto filosofico che politico. Ma se, in effetti, Arendt rilegge e invoca eventi e pensatori del passato, non smette altresì di affermare che il passato non è ripetibile e che ciò che aveva ispirato la tradizione moderna, o anche occidentale, risalendo ai Greci e ai Romani, non basta. Jaspers, suo caro amico scriveva “non essere posseduti né dal passato né dal futuro. Occorre essere totalmente presenti”, che è quanto scrive la stessa Arendt in una lettera del 1968 all'amica Mary McCarthy: “ho una sensazione di futilità in tutto ciò che faccio. In confronto a quello che è in gioco, tutto mi sembra frivolo. Io so che questa sensazione sparisce non appena mi lascio affondare nella fessura tra il passato e il futuro, che è il luogo temporale più appropriato per il pensiero”.

Arendt pratica dunque, sottolinea Collin, delle fessure nel passato per recuperarne i frammenti con i quali sarebbe possibile comporre un pensiero del presente. La Storia fratturata deve essa stessa essere raccontata di nuovo, con parole nuove. Bisogna iniettare di nuovo del senso, sostiene Collin, in “un'eredità senza testamento”.

Così, quando Arendt nega al filosofo la capacità di sostituirsi al politico o di chiarire la politica, ciò che ha di mira è la pretesa di reggere la contingenza a partire dalle Idee.

C'è una specificità della prassi – dell'agire – che non è riducibile alla logica: solo la lettura retrospettiva della Storia può produrne l'illusione. “La nottola di Mineva inizia il suo volo sul far del crepuscolo”. La facoltà di giudicare non può attendere il giudizio finale.

Per Collin:

La politique est une politique de l'irreprésentable non seulement au sens où le pouvoir ne se délègue pas – thème récurrent de sa pensée –, mais aussi et surtout au sens où la détermination de sa forme et de son développement est une illusion et même un danger: il n'y a pas de métaphysique du politique. Le monde commun ne résulte pas d'un plan, plan de Dieu ou plan de la Raison. C'est un dispositif mobile qui se réinvente à chaque instant et qui tient son pouvoir de l'initiative renouvelée de chacun en confrontation avec les autres³⁵⁸.

Il mondo comune è un dispositivo mobile che si reinventa in ogni istante. In Arendt ha, sottolinea Collin, per struttura lo stato di diritto inscritto nel diritto positivo e non cessa di opporre l'importanza della cittadinanza determinata all'universalità inefficace dei diritti dell'uomo. L'agire si iscrive in un dato, nella realtà e non si declina che al plurale. Tale iscrizione, per Collin, dell'agire nella contingenza permette di evitare da una parte la sottomissione al destino, dall'altra l'illusione del controllo. La fine dell'ideologia è l'inizio del pensiero come immaginazione e giudizio. E l'immaginazione è il contrario della finzione, se si intende per finzione la proiezione di un'immagine intesa come modello. L'immaginazione è il contrario dell'immaginario³⁵⁹. L'affermazione, secondo la quale la tradizione è spezzata, significa anche che la tradizione della rivoluzione fondatrice stessa, che ha sotteso la modernità, è spezzata. Arendt, per Collin, non è senza ambiguità che elabora il lutto di della tradizione alla quale vi articola il suo pensiero del cominciamento.

La libertà non è la sovranità, analizza Collin, non è un libero arbitrio. La libertà è sempre incarnata in un'epoca, una forma di mondo, a partire dalla quale e sulla quale si può esercitare l'agire che non può essere annullato da un dubbio metodico che fa tabula rasa del passato.

³⁵⁸ F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu?* Hannah Arendt, op. cit, p. 15

³⁵⁹ Rinvio al capitolo III di *Maurice Blanchot et la question de l'écriture* nel quale Françoise Collin analizza i concetti di immaginario, immaginazione e immagine nell'opera di Blanchot e in Kant.

Articolato all'esempio americano, dove la rottura si situa a fianco della fondazione piuttosto che della rivoluzione, il pensiero arendtiano, per Collin, segue tuttavia due strade, nello stesso tempo parallele e incrociate. La prima, la più affermativa, si radica ancora nell'apologia di un regime che ella idealizza, analizza Collin, soprattutto negli anni della sua scoperta degli Stati Uniti fino alle derive del maccartismo e della guerra in Vietnam. La seconda, la più interrogativa, assume l'ipotesi secondo la quale la tradizione della stessa rivoluzione si sarebbe conclusa e, con essa, lo spazio politico concepito sotto la forma di un regime esemplificativo, se non esemplare. È in tal senso, per Collin, che sviluppa l'idea di "una politica delle oasi" (l'espressione è di Nietzsche). Ma tale "politica delle oasi" si traduce anch'essa, continua Collin, in due registri. Da un parte, manifesta la preferenza di Arendt per le entità politiche ristrette – la polis, la comune, il cantone – e soprattutto i consigli.

D'altra parte, al di là di ogni figura positiva, essa designa più fondamentalmente le condizioni stesse della vita politica, cioè il dialogo plurale tra coloro che appaiono gli uni agli altri. Che l'uomo non sia superfluo, che l'umanità conservi un senso, che l'essere insieme, *l'inter-esse* sia preservato dipende da ciascuno in ogni momento. Il cominciamento allora, sostiene Collin, che vuole introdurre la frattura rivoluzionaria si incarna così, anche, in *many beginnings*, in numerosi cominciamenti. Dipende da ognuno che il mondo comune non si dissolva. Ed è in questo sforzo, incessante, reiterato che quest'ultimo resta possibile, fosse anche per frammenti.

Il n'y a de politique que de la résistance, il n'y a de politique que de la guérilla. [...] Il n'y a de politique que de l'initiative, que ce soit à la faveur des institutions ou malgré elles, voire contre elles, il n'y a de politique que du dialogue. Pour surmonter l'abîme, il faut rester en éveil. "La crise de la culture" est l'état permanent du monde. Et la crise exige la vigilance critique³⁶⁰.

Così il pensiero di Arendt, per Collin, non è tanto il richiamo di grandi principi di organizzazione della politica quanto piuttosto una ricerca ostinata e lucida delle forme di cui ha bisogno il nostro tempo e di cui è capace. Così facendo, Arendt individua, sostiene Collin, le lacune o le illusioni che rendono la democrazia incapace di assumere la condizione umana.

³⁶⁰ F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, op. cit, p. 17

La struttura che ordina la possibilità del mondo comune si articola dunque, per Collin, nell'opera arendtiana a due concetti: la pluralità e l'evento che si coniugano nel concetto di natalità. Non vi è umanità che laddove degli esseri umani fondano – fanno essere – insieme, e senza alienare le loro singolarità, ciò che non è ancora.

L'essere insieme politico, continua Collin, non sorge dal nulla, per la decisione dei suoi attori, o applicando un modello: ha delle radici. Se, ad una prima lettura dell'opera arendtiana, sottolinea Collin, il momento politico del noi può sembrare il solo valido, scartando o denigrando il momento privato o sociale, quest'opposizione deve essere riattraversata e relativizzata. L'insistenza di Arendt sulla fondazione non deve condurre a interpretarla come una rottura. La forma politica del "noi" anche se è eminente, si staglia su altre forme del "noi" che non si attengono alla decisione, ma piuttosto al consenso, e che non possono essere misconosciute senza pericolo. Nell'analizzare le tre forme del Noi – privato, sociale, e politico – sostiene Collin, forme che non sono esclusive di altre forme, e che sono riattraversate dalle categorie del fare e dell'agire, si può vedere come tutte le forme del Noi necessitano di una certa forma di consenso, che può essere dell'ordine della libera decisione come nel patto politico, ma anche dell'ordine della semplice ratificazione implicita. Si può constatare allora, nota Collin, come l'enunciazione di una tesi in termini chiari e distinti è sempre ritoccata, contestualizzata, riproblematizzata da considerazioni annesse che ne costituiscono in qualche modo, se non il contropiede, almeno lo spazio di resistenza. Il momento negativo del pensiero arendtiano, sostiene Collin, non mai generatore di una dialettica all'interno della quale si fonderebbe. L'affermazione maggiore è sempre accompagnata da minori che, nello stesso tempo, la sostengono e le tolgono la sua assolutezza. Come se, per Collin, Arendt non distinguesse che per darsi uno schema, all'interno del quale, potersi muovere in tutta libertà. Così la struttura apparentemente gerarchica delle forme del Noi e il carattere a volte definito "naturale" di alcune di queste, è rimaneggiata dall'affermazione secondo la quale se c'è una forma eminente di costituzione del Noi – la forma politica –, vi sono anche diverse altre di cui nessuna è negabile e di cui non si può fare l'economia.

On ne choisit pas son histoire mais on se la raconte à sa façon. On ne choisit pas ses proches, mais on les reconnaît de différentes manières. Le consentement n'a pas qu'une forme. Le Nous est donation et constitution

tout à la fois. C'est vrai dans l'ordre de la contemporanéité et aussi dans l'ordre de la succession³⁶¹.

Cominciare non è creare, ricorda Collin, anche se qualcosa dell'ordine della creazione c'è in ogni cominciamento. Il *sensus communis*, costitutivo del mondo comune, si radica in un senso comune originario che fa che noi percepiamo lo stesso mondo.

La libertà non è l'autonomia, essa sostiene e integra l'eteronomia. Il legame umano non rileva, in effetti, del solo dominio, non è riducibile, nota Collin, ad un contratto che lega gli individui nell'astrazione del principio egitario che presuppone l'identità e la reversibilità di coloro che vi sono coinvolti. Sottolineando, dunque, sottolinea Collin, l'importanza del confronto plurale delle opinioni nella costituzione di un mondo comune, Arendt tiene sempre presente la disparità delle condizioni, le differenze che abitano la pluralità. Il dialogo non si produce allora nella stessa lingua, ma tra più lingue, a partire da diversi luoghi di enunciazione: il suo spazio è eterogeneo. Colui che parla o a chi si parla, analizza Collin, non è mai da nessuna parte, anche se non è solamente da qualche parte. Non è un individuo astratto, ma un "qualcuno". C'è una dissimmetria che bisogna rispettare affinché il mondo comune – l'uguaglianza – possa esserci, ovvero la dissimmetria delle culture e delle generazioni.

La critica dello Stato-nazione, insistente nell'opera arendtiana, nota Collin, si basa sulla pretesa di quest'ultimo di realizzare l'identificazione della diversità di un popolo con l'unicità dello Stato, pretesa che porta, nei fatti, a privilegiare un modello determinato d'essere al mondo supposto incarnare l'astrazione dell'individuo.

Lo statuto secolare del popolo ebreo, popolo senza Stato, e in questo senso "senza storia", i cui membri sono dispersi in numerosi Stati, obbliga Arendt, per Collin, a misurare l'importanza della realtà nazionale nel suo rapporto con l'istituzione statale, e a ricercare le condizioni di una cittadinanza che non sarebbe più quella della terra, o del sangue, ma una cittadinanza adatta alla condizione *transfrontalière* che sembra dover essere quella di sempre più popoli e individui.

L'uguaglianza non si identifica per Arendt, come per Collin, nelle sue riflessioni sullo statuto delle donne, al livellamento. La differenziazione delle singolarità e delle culture è un dispiegamento dell'umanità che deve essere riconosciuta e sostenuta se non si vuole ridurla ad un insieme indifferenziato di unità dello stesso genere.

³⁶¹ F. Collin, "Comment vivre ensemble. Les formes du Nous", inedito.

Il dato identitario, nota Collin, non è nell'opera arendtiana oggettivabile: si assume nella sua manifestazione, l'identità è sempre narrativa.

Ciò che è appartenuto ad un popolo o ad un gruppo minoritario, marginalizzato, non riduce la sua identità a questa marginalizzazione imposta dall'altro: la sua ambizione non è di essere assimilato, ma di essere riconosciuto nella sua alterità. Si tratta per ciascuno di essere "qualcuno", che si manifesta tra gli altri, e non questo individuo supposto astratto, che è una costruzione.

Prendere in considerazione, ivi compreso, nota Collin, nella formazione del "noi" politico, le forme del "noi" extrapolitiche – quelle della famiglia, della lingua, delle pratiche culturali – significa provare a rendere porosa la frontiera che separa il pubblico da ciò che si chiama privato e il cui statuto è complesso. Se, nella sua descrizione emblematica della polis greca, Arendt sembra interiorizzare, nota Collin, la distinzione netta del privato – ricondotto nella sfera domestica (l'*oikia*) e del pubblico (l'*agora*) – sottolinea, tuttavia, che, nella modernità, che conosce l'anonimato di ciò che lei chiama il sociale, il privato diventa correlativo del pubblico.

Le frontiere sono riattraversate, sono porose, tra *oikia* e *agora*. Da qui l'ambiguità dello statuto di ciascuno che fa sì che Arendt, nota Collin, eviti accuratamente il termine di "soggetto" e privilegi quello di "qualcuno" ed eviti altresì anche quello di intersoggettività che darebbe come compiuto ciò che è da agire. Poiché, continua Collin, nello stesso tempo, ciascuno è qualcuno e ciascuno deve manifestarsi come qualcuno tra gli altri, altrimenti la pluralità diventa l'anonimato dell'"on".

Arendt traduce così, per Collin, il *Dasein* di Heidegger anche se quest'ultimo dimentica che è un essere-con-gli altri, un *Mitdasein*.

La vita plurale non è, tuttavia, sottolinea Collin, la ragione comunicativa, nel senso in cui la interpreterà Habermas e che si iscrive nel registro rinnovato della totalità³⁶².

Collin vede, invece, come ciascuno vi si manifesta restando eccezione: non la sosterebbe che restando un'eccezione. Ciascuno, con il proprio corpo, vi fa intendere la sua voce singolare che frattura l'insieme che contribuisce a costituire.

³⁶² Come sottolinea anche Simona Forti in *Vita della mente e Tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, chi ha contribuito a diffondere l'idea del neo-aristotelismo arendtiano è stato sicuramente Habermas, ma all'interpretazione habermasiana, che pure giustamente evidenzia il difficile rapporto tra teoria e prassi, sfugge forse l'elemento strategico della critica arendtiana alla politica, elemento implicito nel totale rifiuto di considerare costitutiva del concetto di prassi la relazione mezzi-fini. Habermas dunque non sembra cogliere la radicalità critica che è implicita nell'individuazione dei lineamenti fondamentali dell'agire e nella netta distinzione della prassi dal lavoro e dall'opera, da una parte, e dalla teoria, dall'altra.

La critica arendtiana della democrazia rappresentativa che privilegia la maggioranza, la quale affida il suo potere allo Stato, è costante, nota Collin, così come è costante il richiamo insistente della pluralità indispensabile al mondo comune, pluralità fondata sul dialogo di tutti i “qualcuno” presenti nella loro unicità irrepresentabile e inalienabile. Se una società può essere pensata come un tutto, il mondo comune non è mai, quanto a lui, totalizzabile.

Il tema della natalità e quello della fondazione, continua Collin, si fanno eco nel cuore del dispositivo dell’opera arendtiana senza tuttavia identificarsi. Entrambi articolano il tema del cominciamento insistendo sia sulla sua dimensione interruzione sia sulla sua dimensione di riferimento. Tutti e due, con diverse accentuazioni, sono articolati alla temporalità.

In diverse occorrenze dell’opera arendtiana, nota Collin, si vede così l’accento messo sul primo o sul secondo. Il cominciamento interrompe e annuncia ciò che non è ancora, ma il cominciamento non è indenne di ciò a partire dal quale comincia né da ciò che coinvolge. Arendt celebra così, nello stesso tempo e di volta in volta, l’innovazione e la durata.

La natalità è, continua Collin, una modalità della pluralità umana e la manifestazione della sua essenza. Una modalità della pluralità umana, poiché quest’ultima comporta non solamente una dimensione sincronica, ma anche una dimensione diacronica. L’umanità è costituita da coloro che sono contemporanei, ma anche da coloro che sono stati e da coloro che saranno. La natalità manifesta l’essenza della pluralità poiché, da una parte, attesta della sua capacità di far sorgere l’evento – far essere ciò che non è ancora – d’altra parte, impone la presa in considerazione della dissimmetria nel rapporto inter-umano. Fa apparire che la libertà sorge su un fondo di eteronomia e non può dunque essere confusa con l’autonomia.

Il nuovo si iscrive in un tempo e in uno spazio che continua e che interrompe: è ai confini della realtà e dell’agire.

La natalità è, in questo senso, analizza Collin, la metafora delle fondazioni, ciò che Arendt definisce “il miracolo” dell’essere, che sfugge alla catena causale. Bisogna, dunque, tenere insieme la dimensione del nuovo, dell’atto, ivi compreso dell’atto di nascita, come interruzione, e la dimensione della contingenza, vale a dire il fatto che il nuovo accade sempre in una congiuntura, a partire da una situazione con la quale rompe, ma che rispetta.

Così la libertà, continua Collin, come cominciamento contraddice la prevedibilità, ma non è dell'ordine della sovranità: il cominciamento non sa ciò che comincia. Poiché ogni cominciamento, ivi compresa la fondazione politica, comporta una parte di arbitrarietà assoluta.

È proprio della fondazione di non essere fondata. Il cominciamento provoca un'interruzione nella linea del tempo:

E' insito nella natura stessa di ogni inizio portare in sé un certo grado di completo arbitrio. Non solo un inizio non è legato in una catena fissa di cause ed effetti, una catena in cui ogni effetto si trasforma immediatamente nella causa di sviluppi futuri; ma non ha nulla a cui potersi riattaccare, è come se uscisse dal nulla, nel tempo e nello spazio. Per un momento, il momento dell'inizio, è come se l'iniziatore avesse abolito la stessa sequenza di temporalità, o come se i protagonisti fossero proiettati fuori dall'ordine temporale e dalla sua continuità. [...] Il problema dell'inizio si risolve con l'introduzione di un iniziatore, i cui stessi inizi non sono più argomento di domande perché egli è "da eternità a eternità". Questa eternità è l'assoluto della temporalità³⁶³.

³⁶³ H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, trad. it, Torino, Einaudi, 2006, pp. 236-237.

Per un'analisi del rapporto tra fondazione e rivoluzione rinvio a A. Enégré, "Révolution et fondation", in *Hannah Arendt, Esprit*, n. 42, 1985. L'idea centrale della rivoluzione è la fondazione della libertà, vale a dire la fondazione di un corpo politico che garantisce lo spazio dove la libertà può manifestarsi. La rivoluzione si definisce per il suo scopo che è la costituzione della libertà: nella sua nudità, il nervo della riflessione arendtiana sulla rivoluzione come creazione di un nuovo spazio politico. La rivoluzione è definita come rottura inaugurale e fondazione della libertà e nell'analisi arendtiana la concezione moderna della rivoluzione è altresì inestricabilmente legata all'idea che il corso della storia ricominci bruscamente di nuovo, che una storia (story) interamente nuova, una storia mai conosciuta conosciuta o raccontata prima si svolga. Per Arendt, sostiene Enégré, la rivoluzione è un atto storico che va al di là della liberazione per fondare la libertà. La fondazione corrisponde sul piano politico all'idea di cominciamento che è il proprio dell'agire autentico, e, per Arendt, al fenomeno della nascita di cui è il momento collettivo. In tal senso, la fondazione rompe la catena causale e fa apparire la polis come emergenza radicale del nuovo. Ma questo afflato di libertà è anche, e per queste stesse ragioni, un enigma e forse un mito. L'enigma è lo stesso del tempo: è possibile aprire nella continuità temporale una fessura che faccia della rivoluzione un evento senza precedenti di cui non si possa rendere conto né in termini di cause né di effetti, né secondo le categorie della potenzialità e dell'attualità? (In altre parole la versione politica della questione kantiana di sapere se bisogna ammettere un potere capace di cominciare da se stesso una serie di cose o di stati successivi). Questione a cui Arendt risponde affermativamente.

Così i racconti leggendari della liberazione dicono lo iato che separa il momento della liberazione dal momento della libertà. La rivoluzione era precisamente il leggendario iato tra la fine e il principio, fra un “non più” e un “non ancora”, ed è in questa transizione tra l’ordine antico e l’inaugurazione del nuovo, il tempo sembra essere sospeso per dar vita ad un’azione che si appoggia su ciò che Arendt descrive come “l’abisso del nulla”.

Certo, continua Collin, ogni fondazione si riferisce ad una fondazione precedente e trova così appoggio nel passato. Ma tale riferimento a ciò che, a sua volta, si riferisce al più antico funziona come un sistema di riflessi che risalgono indefinitivamente a un tempo aperto sull’abisso. Tale messa in prospettiva disegna nelle sue linee di fuga lo iato del cominciamento che non ha a cosa radicarsi.

Il cominciamento porta, dunque, in se stesso, un elemento di arbitrarietà assoluta e il compito della rivoluzione è principalmente di affrontare quest’arbitrarietà – l’abisso del nulla – al posto di riferirsi all’ancestrale o al trascendente attraverso una messa a distanza della fondazione. Tutto si condensa in questo momento critico che decide di tutto il seguito: ritroviamo il senso originario della parola greca *arché* a livello politico, ovvero cominciamento e principio che si coniugano. La fondazione è dunque prioritaria nella misura in cui circoscrive lo spazio della posta in gioco e fissa le regole proprie ad assicurare la stabilità del corpo politico e a promuovere la libertà. Se la teoria arendtiana è libertaria, ed è l’aspetto che più interessa Collin, è possiamo dire, altresì anarchica.

Questo nulla, questa arbitrarietà del cominciamento – la creazione –, senza la quale non ci sarebbe cominciamento, ma manifestazione di ciò che è già, la teologia, la metafisica tradizionale l’hanno chiamato Dio, l’Assoluto, la Causa prima, il Creatore, e l’hanno così occultato. Hanno riempito il vuoto dell’arbitrarietà. Ma i pensatori politici moderni, per Collin, non l’hanno occultato di meno, parlando di Volontà generale, Volontà del Popolo, o ancora di Sovranità. Ora il cominciamento comporta una parte di “senza perché”: può essere il frutto di una decisione, continua Collin, ma non riempie un progetto e non è riducibile alla previsione.

Il pensiero arendtiano del politico non è un pensiero del contratto, ma un pensiero del patto, nota Collin, che integra il perdono e la promessa: è un pensiero della parola data che lascia al momento dell’origine la sua parte d’ombra. Ciò che i positivi inglesi, sostiene Collin, chiamano “il performativo” e che Arendt chiama la promessa, lasciando così all’atto la sua dimensione di chiamata all’altro.

Il cominciamento non è fondato, ma fonda. Arendt precisa, ricorda Collin, che ciò che protegge il cominciamento dalla sua propria arbitrarietà è che ha in sé il suo proprio principio, o, per essere più precisi, che cominciamento e principio, *principium* e principio sono, non solamente legati l'uno all'altro, ma ancora sono contemporanei, così come l'indica il doppio senso della parola greca *arché*³⁶⁴.

Il carattere eteronomico della pluralità è in tal modo accentuato. Non c'è mondo comune, analizza Collin, che laddove è fatto posto all'imprevedibile. Le nozioni, sulle quali si è appoggiato il pensiero moderno della politica, oscillano: quella di autonomia, di soggetto, quella di libertà come libertà di scelta, di storia e di progresso chiariti dalla ragione e, in filigrana, quella del legame come contratto. Il contratto sociale, nelle sue differenti versioni suppone che ciascuno sappia chi è e a cosa si impegna, come se il tempo fosse costituito in spazio. Il contratto detta ciò che è fisso, immutabile, mentre la promessa integra l'inatteso. Il patto fondatore, sottolinea Collin, avviene nell'attenzione per l'avvenire. Così il potere condiviso che si mantiene, sotto la cauzione dell'uguaglianza, non può fare l'economia dell'autorità.

Il confronto democratico delle opinioni – parola orizzontale – non consuma il senso della parola verticale, che è parola che ratifica, ma anche parola che impegna.

Il nodo della natalità, rimosso dal pensiero politico moderno – il quale fa del tempo un puro presente – questo nodo, rimasto impensato, ha costituito la faglia attraverso la quale si è abissato il delirio assassino.

³⁶⁴ Come sottolinea Vatter l'interpretazione arendtiana di *archein* è ambivalente. Una delle accezioni significa cominciare e quindi ammettere che l'inizio sia anche principio (*arché*) non esclude la connessione con una nozione di libertà intesa come *an-archia*, assenza di governo. Il secondo significato di *archein*, però, introduce un elemento di governo e quindi di stabilità e forma. Arendt, sostiene Vatter, basando l'idea stessa di fondazione della libertà sui significati mutualmente esclusivi di *archein*, si appoggia all'interpretazione "metafisica" della nozione di inizio (parla di *principium* e principio) al fine di salvare l'altra interpretazione di inizio, che è in netta opposizione a qualsiasi tipo di fondazione metafisica. Questo desiderio, nota Vatter, di una presenza ininterrotta dell'inizio, ci introduce alla nozione di cominciamento come concetto assoluto, che il sistema fondato sull'autorità costruisce, mettendo in pericolo l'idea stessa di inizio. Ogni inizio, per Arendt, è principio solo per se stesso, ossia non può governare altri inizi. Tale limitazione libera la possibilità di altri inizi, attribuendo al principio dell'inizio un significato anti-autoritario e la libertà allora può essere solo un inizio che ripete, o meglio, un ritorno all'inizio come ripetizione che rinnova, ritorno che sovverte l'assolutizzazione dell'inizio. Proprio perché la libertà, nota Vatter, è essa stessa un evento, deve rimanere aperta alla sua storicità. Questa nuova logica politica secondo la quale innovazione e ripetizione coincidono è la logica della rivoluzione intesa come evento, e non come istanza di fondazione, non come costruzione di una forma politica. (Rinvio all'articolo di M. E. Vatter, "La fondazione della libertà", in *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, op. cit. pp. 125-134)

Il malessere della civiltà occidentale sarebbe dunque, analizza Collin, un malessere della generazione, ciò che, per quanto paradossale possa sembrare, condurrebbe Arendt ad una diagnosi vicina a quella di Freud, altro pensatore della radicalità del male al quale resta, tuttavia, estranea. Questi due pensatori non hanno, in effetti, sostiene Collin, in comune che la loro diagnosi severa sul destino del divenire occidentale e la comune preoccupazione di confrontare la questione egitaria con la questione della generazione. Si potrebbe tuttavia, continua Collin, pensare che la risposta freudiana, articolata all'assassinio del Padre, e l'instaurazione della sua Legge, mascheri ancora lo iato generazionale, che Arendt affronta, e introduca una forma di permanenza nella condizione eteronomica del tempo. Freud riduce la generazione alla filiazione e potrebbe, in questo senso, sostiene Collin, apparire come una sutura dello iato piuttosto che come la sua assunzione.

Se c'è un Padre in Arendt, sostiene Collin, è un Padre che è anzitutto al plurale: i "padri fondatori", che si legano, sotto la forma di un patto attraverso una costituzione che fa autorità, ma non la Legge. E se c'è un assassinio, non è il parricidio, ma il fraticidio, che accompagna i racconti leggendari della fondazione: non Edipo, ma Romolo e Remo, Caino e Abele. Ma Arendt preferisce, nota Collin, altri racconti che mettono al centro della riflessione non la fraternità, ma la libertà generazionale e generativa senza che siano, tuttavia, mai evocate le figure parentali.

La democrazia riposa sul vuoto della sua fondazione. E la deliberazione che la definisce (il confronto delle opinioni) non viene a riempire il vuoto, nota Collin, ma piuttosto a scandirlo. La pluralità non riempie il buco dell'origine.

Arendt cita, a diverse riprese, quelli che considera come i tre grandi momenti della fondazione: la greca, la romana, l'ebrea. Se una parte importante, nota Collin, del suo pensiero si sviluppa nell'intersezione dei primi due, è tuttavia il terzo che l'ispira in maniera più profonda, più segreta, a partire del quale legge la fondazione americana. Poiché è la sola che si definisce non come compimento, ma come cominciamento, la sola che si sottomette, continua Collin, alla condizione del tempo dell'evento. La promessa promette ciò che non è ancora e non si sa, e a chi non è ancora. Si articola al perdono, che come abbiamo detto, non perdona qualcosa – l'imperdonabile – ma qualcuno. Il legame contrattuale si iscrive nel cerchio del diritto, ma il diritto non dice tutto del legame che lega gli uomini e che comporta un dire al di là del detto.

Così, analizza Collin, attraverso la referenza greca, così visibile nella figurazione del mondo comune, soprattutto in *Vita Activa*, traspare in fligra la referenza ebraica, per la quale “l’essere è tempo”, per la quale la condizione umana è condizione natale, e la Legge un testo e non un codice.

Collin sottolinea altresì come ciò che struttura la riflessione del pensiero arendtiano, non è la questione del bene, vale a dire un’ispirazione etica, ma la questione del vivere e del vivere insieme, della sopravvivenza al disastro, nello stesso tempo, storico e strutturale, dunque un’ispirazione politica. Ciò che le interessa sono dunque le condizioni del mondo comune piuttosto che quelle di un mondo giusto, o soprattutto di un mondo di giusti.

Rifiutando la metafisica, ivi compresa quella forma di metafisica che consiste nell’elaborazione di un modello politico, Arendt si definiva spesso “politologa” e i politologi, nota Collin, non hanno mancato di fare obiezione alla descrizione e alla definizione dei fatti politici così come sono affrontati nell’opera arendtiana.

Tuttavia Arendt non si limita all’analisi dei regimi politici esistenti, la sua posizione, sottolinea Collin, di pensatrice del politico è già una posizione di filosofa: implica un’apprensione generale di ciò che costituisce l’essere umano.

Collin non dimentica di sottolineare altresì che Arendt fu l’allieva di Heidegger, verso il quale manifesta il suo debito e la sua distanza e, da buona allieva, disloca e sovverte ciò che ha appreso a partire da una concezione della pluralità estranea al suo maestro e da un confronto esigente della filosofia con la politica che Heidegger elude.

È a partire da Aristotele, continua Collin, piuttosto che da Platone che Arendt riformula i grandi registri della *praxis*, della *poiesis*, e della *theoria*. E nella referenza al mondo romano, nell’estensione della romanità, che Arendt cerca, analizza Collin, il fondamento di una *res publica* rispettosa delle particolarità nazionali, una forma di universalismo, fondata sul patto. Tra i filosofi moderni, continua Collin, è Kant, piuttosto che Hegel che l’ispira, un certo Kant soprattutto: quello della *Critica del giudizio*. È con Kant che Arendt sviluppa, nota Collin, una concezione della ragione legata al giudizio e all’immaginazione che condiziona una temporalità dell’evento piuttosto che della dialettica. È da Kant che assume l’idea di umanità, sostituita a quella dell’Uomo. È dunque, ai confini di questi orizzonti, che Arendt pensa per se stessa – *selbstdenken* – secondo l’ingiunzione di Lessing.

Collin sottolinea, inoltre, come se non si può comprendere Arendt, senza tenere in considerazione la diversità delle sue fonti, non la si può comprendere altresì se non si fa riferimento ai modi di composizione della sua opera e all'elaborazione del suo pensiero. In effetti, l'opera arendtiana non solamente non si sviluppa, nota Collin, in sistema, ma, come nella stessa opera di Collin, vi è presente una discontinuità ed un'eterogeneità essenziali imposte dagli eventi, ma che Arendt integra in maniera costitutiva.

Tale composizione illustra l'affermazione propriamente arendtiana, sostiene Collin, per cui il pensiero, un certo pensiero ha rapporto alla congiuntura e all'evento. A lungo distolta, nota Collin, dalla scrittura puramente filosofica per la violenza delle circostanze, Arendt pensa nel cuore pulsante della Storia, si lascia interpellare delle situazioni date, vi riflette prendendo posizione. Si divide sempre tra la scrittura di libri che vengono fuori da un progetto di insieme e la scrittura circostanziale prodotta a partire da sollecitazione esterne: conferenze, partecipazione a convegni, articolano il suo percorso e danno luogo a delle raccolte di forma composita.

E allora possiamo vedere come quanto Collin scrive di Arendt rispecchi esattamente il suo stesso *cheminement* fatto di dislocazioni e non ripetizioni, varie stesure dello stesso testo ogni volta differente:

Bien souvent elle part ou repart d'un point qu'elle n'a pas elle-même déterminé mais qui la sollicite et que, à partir de cette sollicitation, elle re-parcourt autrement un chemin qu'elle pouvait avoir déjà parcouru. Aussi trouve-t-on dans l'ensemble de ses écrits publiés ou encore manuscrits, plusieurs approches du même thème, voire plusieurs versions du même texte. Ainsi se trouvent éclairées les oscillations jamais dissimulées de sa pensée, ses déplacements qui ne sont pas dus seulement à son évolution chronologique. La pensée arendtienne n'est pas une pensée du "ou bien, ou bien", mais une pensée du "et, et". Elle ne fait pas, toutefois, de ses déplacements un principe méthodologique qui confinerait au procédé déconstructionniste. Dans sa recherche de la vérité, elle va librement, attestant de ce que, comme le dit, le dialogue avec soi précède le dialogue avec les autres et qu'il repose sur l'in-identité³⁶⁵.

³⁶⁵ F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, op. cit, p. 31

3.4 Per una politica post-democratica

Il fenomeno totalitario, di cui il genocidio è costitutivo, occupa un posto centrale nel pensiero di Arendt. È nello stesso tempo un evento senza precedenti che, nella misura in cui è un evento, costituisce esso stesso un precedente per la nostra epoca.

Si tratta di comprendere, analizza Collin, che una frattura si è prodotta nella nostra tradizione occidentale, fino ad allora supposta incarnare il progresso dell'umanità.

L'insistenza di Arendt sulla pluralità è, per Collin, la risposta a tale traumatismo: trovare delle forme nuove dell'essere insieme politico poiché quelle che avevano ordinato il passato si sono rilevate impotenti. Nuove forme che necessitano di modi di pensare originali in rapporto a quelli della tradizione della filosofia politica che bisogna reinterrogare. Si tratta per Arendt, sottolinea Collin, prima di tutto di comprendere ciò che accade. Comprendere, non significa negare la mostruosità degli eventi recenti, ma comprendere significa piuttosto divenire capaci di farvi fronte e resistere alla realtà così com'è. Bisogna, analizza Collin, usare dunque l'immaginazione per comprenderli, come bisogna usare l'immaginazione per superarli. L'immaginazione è allora, per Arendt, la facoltà politica per eccellenza poiché non rappresenta né esplica causalmente ciò che fu o ciò che è, ma lo fa apparire, per approcci successivi, e attraverso questo tipo di comprensione, si disegnano delle vie d'uscita.

Il totalitarismo opera dunque, sostiene Collin, una rottura irreversibile nella Storia, e obbliga a far fronte alla minaccia del peggio, la riduzione all'essere umano allo stato di "superfluo", non tanto nell'ordine metafisico, ma nella realtà effettiva del mondo.

Il totalitarismo è dunque, nello stesso tempo, una nuova forma di regime di potere che bisogna chiarire, continua Collin, e l'eccedenza di ogni regime, poiché ciò che si manifesta, attraverso esso, non è nient'altro che il rischio inevitabile di una dissoluzione completa, violenta del mondo comune. Ed è per tale ragione che in *Vita Activa* e in buona parte dei suoi testi, spiega Collin, Arendt ricerca e si sforza di far apparire a quali condizioni tale mondo comune può essere salvato e in cosa fundamentalmente consiste.

Per comprendere allora il senso dell'opera, *Le origini del totalitarismo* di cui le differenti parti - *L'Antisemitismo*, *L'Imperialismo*, *Il Totalitarismo* - sono concepite in rapporto l'una con l'altra, bisogna leggerle come un insieme.

La ricezione in Francia ha sofferto della sua dispersione in tre pubblicazioni distinte e disperse anche temporalmente nel tempo e nello spazio editoriale, e del ritardo della traduzione, nota Collin, de *L'Imperialismo*, apparso solamente nel 1982. La lettura si è, in effetti, focalizzata sulla denuncia del totalitarismo e dell'antisemitismo senza vedere in che dispositivo generale si situava.

È, per Collin, leggendo nell'insieme e senza dimenticare la violenta requisitoria nei confronti della politica occidentale e della formazione dello Stato-nazione che costituisce *L'Imperialismo*, a fianco della non meno dura analisi dell'*Antisemitismo* che, si comprende meglio, come Arendt non sia affatto una pensatrice che oppone la democrazia al totalitarismo, in modo dualista e manicheo, ma piuttosto una pensatrice che, alla luce della catastrofe totalitaria, traccia nel cuore stesso dei regimi democratici, e nella tradizione occidentale, il rischio della dissoluzione che pesa sul potere di pensare per se-stessi e di agire in comune che fa la dignità degli esseri umani, nell'amore condiviso del mondo.

Il termine stesso di *Totalitarismo* collocato tardivamente come titolo dalla stessa Arendt che gli aveva preferito quello di imperialismo, ha suscitato, continua Collin, numerose discussioni che riguardano tanto la sua pertinenza quanto la sua estensione e caratterizzazione³⁶⁶. Tali discussioni hanno, per Collin, fatto dimenticare, che dalla pubblicazione dell'opera, Arendt è attenta non solamente all'identificazione e all'analisi del fatto eccezionale che nasconde tale termine, che emerge da fenomeni che lo preparano e accompagnano, ma anche alla rottura che consuma e alla necessità che impone di ripensare la dimensione della politica, ivi compresa nello spazio democratico, per resistere a tale deriva. Tutta l'opera arendtiana, per Collin, è ispirata da una questione iniziale: Come è stato possibile? E correlativamente: a quali condizioni un mondo che vi farebbe resistenza è possibile? Parlando del "sistema totalitario", associando hitlerismo e stalinismo, Arendt, nota Collin, da una parte, non li identifica e,

³⁶⁶ "Fruit d'une longue réflexion et d'un travail de recherche acharné et systématique portant sur les systèmes totalitaires et leurs origines, ce livre-événement est en effet entré dans l'histoire de la philosophie politique du XX siècle comme un livre effectuant une énorme césure et réussissant en même temps, malgré toutes les réserves qu'on puisse exprimer à son égard, d'une manière assez spectaculaire, la re-fondation de la philosophie politique contemporaine sur des bases théoriques nouvelles. Ecrit en cinq ans, entre 1945 et 1949, les deux premières parties du livre rassemblent des articles antérieurs à 1947-1948. [...] Conçu comme un ouvrage de pensée politique qui s'efforce de conceptualiser à l'extrême les composants du régime totalitaire, dans la tradition de l'étude systématique des régimes politiques, d'Aristote à Montesquieu et de Machiavel à Tocqueville." A. Munster, *Arendt contre Marx?*, Paris, Hermann, 2008, p. 53

d'altra parte, non nasconde il carattere tragicamente incomparabile del genocidio ebreo che non trova nessun equivalente nell'antisemitismo sovietico, e che, come Arendt non smette di ripetere, costituisce una rottura anche in rapporto alla lunga storia dell'antisemitismo europeo. Tuttavia è vero anche che, sottolinea Collin, per affrontare il genocidio, Arendt lo ricolloca in un contesto politico più generale e che, al di là del suo interesse e della sua compassione per le vittime, si rivolge piuttosto ai colpevoli e cerca di comprendere quali siano le procedure che possono condurre un popolo alla complicità con il crimine e all'indifferenza al crimine. Il totalitarismo è, allora, una forma di governo che verrebbe ad aggiungersi a quelle che sono state individuate e discusse dall'Antichità greca fino al XVIII secolo?

Kant, ne *Le projet de paix perpetuelle* stabilisce una distinzione chiarificante tra le forme di dominio e le forme di governo. In realtà, non esistono che due forme elementari di governo: sono repubblicane le forme di governo che si fondano sulla separazione dei poteri, sono dispotiche le forme di governo nelle quali i poteri esecutivo, legislativo e giudiziario non sono separati e dove la legge non interviene a correggere il potere.

Arendt precisa altresì, e ciò sarà l'articolazione fondamentale del suo pensiero del politico, che qualsiasi sia la forma di governo non c'è potere che plurale. Il totalitarismo è e non è, continua Collin, allora un regime politico supplementare da aggiungere a quelli che erano stati già individuati, poichè costituisce la perdita stessa del politico. Introduce una rottura qualitativa nel corso della Storia. Il proprio del totalitarismo, in effetti, è di essere senza leggi alle quali riferirsi e tuttavia articolato ad una Legge: quella della Natura o della Storia. Arendt attira l'attenzione, per Collin, sul fatto che le categorie e gli individui presi di mira dalla repressione o dallo sterminio lo sono, a volte, in ragione delle loro attività sovversive, ma per la maggior parte in ragione della sola loro nascita, della loro appartenenza ad una qualsivoglia categoria, o del posto che occupano in quel dato momento. Tutti subiscono la stessa sorte, sono riuniti negli stessi campi e confusi, come se fosse necessario, attraverso ciò, significare che il loro destino non dipende da loro, né dalle loro scelte, e che la libertà individuale è inghiottita nel Progetto della Natura o della Storia. Le vittime sono portate ad annullarsi ai loro propri occhi, prima di essere assassinate: non è più qualcuno che muore, ma *personne* (nessuno).

I campi di internamento e di sterminio non sono dunque un'aggiunta periferica, ma una parte costitutiva dei sistemi totalitari. Servono a trasformare la personalità umana in una semplice cosa e a mostrare che ognuno è superfluo rendendolo tale. Non hanno, aggiunge Collin, nessun'altro fondamento perché sono senza utilità: i "lavori forzati" dei prigionieri non erano produttivi e "le fabbriche della morte" erano una tragica caricatura della fabbrica.

La distruzione della persona giuridica è seguita dalla distruzione della persona morale attraverso la cancellazione delle distinzioni tra bene e male e lo sradicamento sistematico di ogni traccia del carattere unico dell'individualità di ciascuno, attraverso dei gradi di pressione che culminano nella deportazione, la riduzione all'anonimato attraverso sevizie morali e corporali, attraverso la tortura. Una forma di anestesia, continua Collin, colpisce i testimoni che assistono passivamente a questi atti di pura barbarie come se si trattasse di gesti anodini. È per tale motivo che, dopo aver parlato di male radicale, continua Collin, Arendt in *Eichmann a Jerusalem*, parlerà di "banalità del male". Termine che susciterà un concerto di proteste indignate, come se avesse voluto minimizzare l'olocausto. Ma Arendt, nota Collin, ricorre a tale termine non per attenuare l'orrore eccezionale dei crimini commessi, ma per indicare, al contrario, che nonostante l'orrore, tali crimini furono commessi con una sorta di indifferenza, per sottomissione a degli ordini espliciti o supposti, come se fossero coloro che li eseguivano o ne erano testimoni non ne misurassero l'atrocità. L'orrore divenne quotidiano, e cessando di apparire come l'eccezione, fece parte delle abitudini, della routine, installandosi nel tessuto della vita. La banalità del male non dice altro che il male radicale ed è vero che la sua realtà ha superato e supera i limiti degli Stati totalitari ed esso è ovunque si lascia perpetuare il crimine senza intervenire. Se Arendt, continua Collin, rinuncia alla prima formulazione di male radicale, a profitto di quella di banalità del male, ciò avviene è perché intende mostrare che quest'ultimo è perfettamente superficiale, non richiede l'odio. Nello spazio totalitario si uccide e si lascia uccidere con indifferenza.

Se si analizza, sostiene Collin, *Vita Activa. La condizione umana*, si resta sorpresi di vedere come Arendt delimita, definisce e stigmatizza ciò che chiama il sociale. Tale categoria viene ad aggiungersi all'articolazione del privato e del pubblico che caratterizza l'Antichità e la fa, in qualche modo, scoppiare.

Essendo il sociale assimilato alla sfera del lavoro, reso anonimo una volta uscito dallo spazio domestico di cui era parte integrante fino al Medio Evo, si potrebbe supporre, analizza Collin, che Arendt non consideri tale sfera, e con essa l'importanza della sfera economica, nella sua analisi del politico. Ma, non si può comprendere, continua Collin, tale analisi critica del sociale se non la si colloca nell'insieme degli elementi che, nella modernità, hanno favorito l'emergenza dei regimi totalitari e che continuano a minacciarla come, ad esempio, il disprezzo dell'unicità di ciascuno.

L'avvenimento del sociale è il primo annuncio della società di massa. Attraverso la rivendicazione di una falsa uguaglianza che si è tradotta soprattutto in livellamento esso abolisce l'individualità o piuttosto la singolarità e le differenze (o, nel migliore dei casi, ne rimuove l'esercizio nella sfera puramente privata). Il sociale, continua Collin, tende a fare dell'essere insieme degli uomini un insieme indistinto, legato dall'ordine dei bisogni e dallo sviluppo del processo vitale. Senza dubbio, c'è una distanza – storica e strutturale – tra l'instaurarsi del sociale e l'emergenza totalitaria della società di massa, ma le loro frontiere sono porose.

La veemenza arendtiana, nota Collin, della critica del sociale può, a volte, sembrare misconoscere non solamente la necessità economica del lavoro, ma anche l'eccedenza politica che nasconde la sua organizzazione: deve essere compresa come la critica di una società nella quale il circuito produzione-consumazione dissolve la cittadinanza e l'umanità e nella quale la sfera economica assorbe quella politica. La modernità prepara così ciò che alcuni regimi totalitari compiono: la dissoluzione dello spazio politico attraverso il regno dell'anonimato burocratico ordinato dallo Stato, che figura in modo premonitore nell'universo romanesco di Kafka.

Il pericolo dell'estensione del sociale – nel senso in cui l'intende Arendt – è dunque il pericolo, nota Collin, della perdita di ogni dialogo attraverso la riduzione della diversità degli individui, dei gruppi, delle culture all'Uno dell'uniformità, fortificata dal centralismo politico dello Stato-nazione. Poiché se la politica implica l'emergenza di uno Stato di diritto unico per tutti, necessita anche la diversità di associazioni o di gruppi che danno corpo alla pluralità delle opinioni e demoltiplicano i poteri. Ora si può dire che, in questi sistemi unificanti, l'individuo esiste non come singolarità, ma come unità di un insieme che si chiama Popolo.

La modernità, continua Collin, produce nello stesso tempo l'ingiunzione per ciascuno di pensare per-se stesso e la dimostrazione della vanità di ogni pensiero che non sia prodotto dal *détour* della scienza. Se si esamina, analizza Collin, la resistenza di Arendt alla potenza dominante scientifica e tecnologica della modernità, si constata che la sua posizione, che può sembrare vicina a quella di Heidegger, non ha le stesse motivazioni. Non è tanto il dominio, il controllo dell'uomo elevato al rango di *Sujet-maître* che lei critica, nel rapporto dualistico del soggetto e dell'oggetto, ma piuttosto l'asservimento a delle nuove divinità supposte predeterminare il divenire degli esseri umani.

Infatti, sostiene Collin, la scienza ha per risultato principale di introdurre nell'ordine naturale dei nuovi processi, vale a dire dei nuovi automatismi che mette in gioco, ma di cui non controlla il corso né le conseguenze. In questo senso la scienza accresce il potere della natura piuttosto che canalizzarla. Collin sottolinea altresì l'ambiguità della nozione di processo nel pensiero di Arendt, poiché se l'inizio del processo costituisce la deriva e il pericolo della scienza moderna o contemporanea, è una caratteristica che condivide con l'azione e l'azione politica, in effetti, nemmeno l'azione controlla ciò che ha iniziato. L'azione appare, dunque, nel pensiero arendtiano come ciò che interrompe i processi e come ciò che fa iniziare i processi, ma a differenza della scienza, non si sostiene che sulla partecipazione di tutti e di ciascuno.

Nell'analisi della deriva del rapporto tecnico-scientifico e della denuncia dell'anonimato sociale in forma di "on" della società di massa, si possono sentire risuonare, nota Collin, degli accenti delle analisi sviluppate dal primo Heidegger di cui Arendt segue i corsi, ma nella prossimità delle tematiche, si manifestano delle diversità di approccio.

Poiché, sottolinea Collin, la critica di Heidegger ha per conseguenza una risposta ontologica che concerne lo statuto dell'essere al mondo, del *Dasein*, mentre la critica di Arendt è politica e cerca nella ridefinizione della politica questa risposta.

La vita non diviene veramente umana, la *zoe* non diviene *bios*, secondo la distinzione aristotelica, ripresa da Arendt, che nella condivisione del mondo comune, nell'agire plurale e nella parola. Essere *initium*, nota Collin, cominciare di nuovo, non significa essere un soggetto, ma un attore, "qualcuno" che prende posto fra altri. Il mondo comune non è il regno del dominio, ma della condivisione.

Il superamento della natura operato dall'agire è costitutivo dello spazio politico: è un appello alla libertà.

Tra questi due modi di essere non c'è continuità, ma discontinuità e anche eterogeneità. La critica del lavoro, o la riduzione dell'attività al lavoro, della *praxis* alla *poiesis* riposa

sulla definizione, sostiene Collin, dell'essere umano come essere dell'azione e della parola, votato anzitutto al rapporto con gli altri uomini, non con le cose.

Tale è il senso della pluralità: l'altro non diviene mai lo stesso. La pluralità, analizza Collin, è pluralità delle eccezioni. L'individuo non è l'unità di un tutto, nè lui stesso un tutto, ma l'interruzione del tutto: l'individuo, vale a dire colui che è assolutamente differente.

Lo spazio politico è lo spazio in cui, secondo l'espressione arendtiana, ognuno si manifesta attraverso la parola e l'azione davanti ai suoi simili, ciascuno assume così senso non come l'unità di un insieme, ma come un essere singolare, ogni volta unico.

Poiché è, sostiene Collin, l'unicità o l'eccezionalità di ciascuno che rende possibile la pluralità, ed è nella pluralità che essa si esercita. L'affermazione di una priorità della definizione "politica" dell'essere umano può sembrare restrittiva se si intende per politica, nota Collin, una forma particolare del rapporto al mondo, e più ancora, il privilegio di coloro che vi hanno accesso. Tuttavia bisogna anzitutto intenderla come costitutiva e coestensiva, almeno potenzialmente, a tutti: la pluralità è originaria e non seconda in rapporto alla coscienza soggettiva. Si tratta, dunque, di un approccio filosofico che obbliga a pensare non in termini di Uomo, ma di esseri umani.

L'alterità – espressa qui come pluralità – è primaria ed è irriducibile alla sua riduzione dialettica. Ciò che caratterizza la posizione di Arendt, per Collin, è che non passa attraverso l'affermazione primaria del soggetto, quella dell' "io penso", o dell' "io vedo", ma pone anzitutto l'umanità nella sua pluralità e la struttura del rapporto umano come del rapporto al mondo in questa forma. Il cominciamento comincia ovunque e in ognuno/a. Il mondo è alla giuntura di innumerevoli prospettive anche se tutte guardano insieme lo stesso mondo, scrive Arendt riferendosi a Merleau-Ponty. Non comincio con l'esistere solo/a per incontrare dopo l'altro: l'altro è sempre già là, sotto la forma di altri, nel mondo comune che noi co-constituiamo.

Se Arendt, nota Collin, si allontana radicalmente da Heidegger disegnando lo spazio plurale del dialogo che lei chiama con il termine di politica, mentre quest'ultimo disegna lo spazio solitario della parola del pensatore o del poeta all'ascolto dell'Essere, si può, tuttavia, rilevare che la parola poetica e la parola politica hanno per missione, ciascuna a suo modo, di far essere il mondo.

Il rapporto o non-rapporto del poetico e del politico è, per Collin, nel pensiero come nell'esperienza un problema fondamentale. Come scrivere e agire, anche se scrivere è, in qualche modo, agire? La questione è già posta, sostiene Collin, nell'opera di Blanchot, formulata come doppio rapporto al possibile e all'impossibile, collocando il possibile dalla parte del politico che disegna degli obiettivi determinati e l'impossibile dalla parte della scrittura.

In Arendt, Collin trova non una riconciliazione, ma altre modalità di pensare il loro rapporto:

Ce qui m'a intéressée, c'est qu'elle trouve dans l'idée même de la communication esthétique – chez Kant – l'articulation la plus éclairante de la vie politique c'est-à-dire de la constitution d'un monde commun. Mais il est certain que l'espace politique, même comme Arendt le définit, ne peut pas remplacer, ou n'absorbe pas, et n'ouvre peut-être pas vraiment à la forme du langage qui est celle du poétique ou de l'art. Pourtant la question du récit prend place pour elle dans la constitution même du monde commun et de sa transmission: il n'y a pas de monde commun sans récit. "En art comme en politique, une décision est prise", dit Arendt, décision inaugurale qui produit du nouveau, sans garantie. Cet agir requiert toujours, dans l'un et l'autre cas, un engagement de la singularité: c'est toujours un "quelqu'un", un qui pour reprendre le langage arendtien, qui agit, qui juge, mais en sollicitant l'assentiment de l'autre car l'événement est toujours partagé. [...] L'acte artistique et l'acte politique, au sens arendtien, vont en direction de ce qui n'est pas encore, sans représentation de ce qu'ils visent. [...] Je pense en effet qu'un espace politique qui ne se laisse pas interpellé, remettre en question par la dimension de l'art, par ce qui se révèle à travers l'art, est un espace inhumain, menacé de totalitarisme de quelque manière. Le retour au poétique préserve de ce qui, dans la dimension du politique, est constamment menacé par son basculement du côté du discours convenu, purement opératoire, stratégique, et donc étranger à l'imagination³⁶⁷.

Tornando al rapporto con Heidegger, un'ambiguità concerne tale percorso: ciò che apre il *Dasein* è compimento (dell'Essere) piuttosto che cominciamento. L'evento resta legato all'avvenimento. L'agire arendtiano è, nota Collin, legato alla libertà innovatrice:

³⁶⁷ F. Collin, "Écritures du désastre", Entretien avec J. Hermesen, Amsterdam, 1998, in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, op. cit., pp. 141-142

non è la realizzazione di un possibile, ma la messa in opera dell'impossibile. È questa struttura plurale, sostiene Collin, che non è una semplice struttura della molteplicità – la quale potrebbe essere una molteplicità di monadi giustapposte e interscambiabili, come nella sua versione sociale – che costituisce l'originalità di ciò che Arendt chiama la sfera politica.

In *Vita Activa*, nota Collin, la polis ateniese incarna, per Arendt, in maniera esemplare tale struttura. Gli uomini appaiono gli uni agli altri, dialogando nell'*agora*, liberi dalle preoccupazioni e dagli interessi domestici dell'*oikia*. Praticano la messa in comune delle parole e degli atti. Poiché se è a Roma, o nei padri fondatori dell'America che Arendt, per Collin, analizza l'importanza della fondazione e della Costituzione, come dimensione della durata dello spazio politico, è ad Atene che ne descrive la vita. Ciò che dura è costantemente garantito e riattivato da ciò che nasce: non c'è durata che attraverso l'innovazione e non c'è innovazione che nella durata. È l'articolazione di queste due componenti che fa sì che la vita veramente umana sfugga all'immobilità come al puro movimento che sono l'uno e l'altro esclusivi dei cominciamenti. È l'articolazione di queste due componenti, nota Collin, che fornisce alla natalità il suo senso più pieno.

La pluralità, sostiene Collin, non è fatta di individui interscambiabili, ma di "alcuni": ciascuno enuncia la sua opinione e la confronta con quella degli altri.

L'agire, l'atto che implica la pluralità è fondamentale. Non c'è spazio politico che sostenuto dall'iniziativa di coloro che lo compongono, anche se questo spazio necessita anche di un quadro duraturo. L'originalità, per Collin, del pensiero arendtiano consiste proprio nel riattivare l'importanza dell'iniziativa fuori da qualsiasi fondamento o rappresentazione di un'Idea o di un Ideale, di una "fine della storia" storica o sovrastorica.

La rinuncia alla rappresentazione del tutto, che si presenta come pensiero detotalizzante o pensiero del frammentario, costituisce infatti "la fine di un'illusione": non rimanda al nichilismo, ma, nell'opera arendtiana, attribuisce una piena importanza al discorso e all'azione, alla praxis, agire sempre congiunturale e senza rappresentazione del proprio fine, che solo assicura la dignità della vita umana come vita attiva e insieme la possibilità di un mondo comune. il valore dell'azione e del pensiero non sta infatti nel superamento della congiuntura, dato che l'infinito si manifesta soltanto nel nuovo inizio e nello spostamento del finito.

Ognuno è qualcuno, nella misura in cui lui/lei è *initium*, iniziativa, nella misura in cui rende ragione della congiuntura, è capace di giudicare e decidere. [...] L'interpretazione, la reinterpretazione della nozione di *praxis* è il nodo della concezione arendtiana dell'essere al mondo. [...] La *praxis* è legata alla facoltà di iniziare, di essere inizio, di prendere un'iniziativa, interrompendo il corso automatico della successione per dare una possibilità al nuovo: fare evento. [...] La vita politica – la costituzione di un mondo comune – richiede l'impegno nel discorso e nell'azione di qualcuno che non è intercambiabile e che rende ragione della contingenza del luogo singolare della propria enunciazione in una determinata congiuntura. [...] Comune non è uno stato di fatto, ma un atto che si rinnova incessantemente, attraverso la discontinuità e la dissimmetria sincroniche e diacroniche delle prospettive³⁶⁸.

Si vede disegnarsi così, nota Collin, ciò che in tutta l'opera arendtiana costituisce l'articolazione fondamentale del politico, che sia attraverso l'analisi di situazioni congiunturali o nella sua elaborazione filosofica, ovvero la necessità per ciascuno di far essere questo spazio sostenendolo in rapporto agli altri, costituendo un mondo comune.

C'est donc dans l'expression "monde commun" et non "bien commun" que se trouve pris le souci du "commun" propre à Arendt, monde commun qui désigne tout à la fois le legs à recevoir, à partager et à transmettre, et la pluralité de ceux avec qui nous en partageons la jouissance et la responsabilité. Le monde commun n'est pas un fait: c'est un acte. C'est ainsi qu'il faut éclairer l'infléchissement qui peut être lu entre sens commun et *sensus communis*: le monde est certes le donné qui nous est commun à partir de nos différents points de vue perceptifs comme l'avait exposé Merleau-Ponty qu'Arendt cite à ce propos. Mais le donné perceptif n'y suffit pas: il est aussi et toujours, l'objet d'une constitution, d'un agir. C'est donc à la fois un fait et un acte, et sans l'acte le fait s'effondre. [...] Le commun ce n'est pas l'indifférencié du Même impliqué dans l'idée de communauté fusionnelle. Il n'y a du commun que là où il y a pluralité de perspectives singulières qui se confrontent et qui se croisent dans le dialogue et dans l'action. [...] Ainsi le monde commun n'est pas la communauté³⁶⁹.

³⁶⁸ F. Collin, "Del frammentario", op. cit, pp. 86-87

³⁶⁹ F. Collin, "Le commun et l'ex-centrique", op. cit, p. 5

La preferenza di Arendt per il mondo comune piuttosto che per la comunità attiene al fatto che il mondo comune è pensato in termini politici coniugando senza fonderle l'appartenenza e l'indipendenza. Da qui il privilegio, nota Collin, accordato, da Arendt, al legame politico che, nella differenza stessa e nella comunità che tiene radicata questa differenza, preserva la pluralità, vale a dire l'autonomia di coloro che si vincolano e intreccia, senza ridurle, l'identità comunitaria e l'identità singolare.

Collin sottolinea altresì la persistenza di una certa ambiguità quanto allo statuto del politico nel pensiero arendtiano. Il politico è, in effetti, definito, nello stesso tempo, come costitutivo dell'essere umano e come ciò di cui alcuni possono essere privati o ancora ciò che può scomparire. La pluralità, il mondo comune, è nello stesso tempo, ciò che è e ciò che deve essere sempre riconquistato. Succede anche che la politica sia da Arendt, nota Collin, destituita del suo valore costitutivo.

Si può pensare che abbia di mira la politica istituzionale e non la politica come dimensione che non consuma la totalità del suo senso, ma è vero anche che la politica stessa ha dei limiti.

Se come filosofa allora Arendt, nota Collin, mette in luce ciò che definisce fondamentalmente l'essere insieme detto politica, come teorica della politica, politologa, ne studia le modalità di funzionamento e le condizioni di possibilità o di impossibilità effettive.

Non c'è spazio politico, continua Collin, senza diritti per garantirlo, la proclamazione dei diritti dell'uomo, tuttavia, è una forma vuota. Diritti dell'uomo e diritti del cittadino sono inadeguatamente proferiti in termini simili e collocati nella stessa formula. Dagli uni agli altri c'è uno iato che separa il principio di realtà, il filosofico dal politico. L'accento che Arendt pone, nota Collin, sul carattere determinato dei diritti (di cittadinanza) che valgono per un insieme limitato di uomini, anche se estendibili, è tuttavia una risposta alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo di cui non cessa di denunciare il carattere idealista, ideologico.

Ne sottolinea la contraddizione iniziale della loro proclamazione che, nello stesso tempo, implica la fede in una sorta di "natura" umana che sarebbe sottomessa alle stesse leggi dello sviluppo che quelle dell'individuo, e da cui potrebbero derivare un certo numero di diritti e di leggi. Così i diritti dell'uomo in generale dissimulano sempre i diritti di alcuni uomini: la natura umana è sempre un certo essere determinato

dell'uomo. Ci si può sempre domandare, sostiene Collin, se questa critica non può, ancora una volta, essere estesa ai titolari dei diritti positivi del cittadino.

È evidente allora, analizza Collin, che l'uguaglianza di diritti che fa di ciascuno un cittadino, non può essere confusa con un processo di livellamento che costringa tutti e ciascuno a fondersi in un'identità comune obbligata. L'uguaglianza politica è un'uguaglianza di diritto che fa esistere e che protegge le specificità, anziché fonderle. L'Uomo è un concetto astratto e i diritti dell'uomo non valgono che come diritti di esseri umani determinanti, nelle condizioni che sono loro proprie. La pretesa universalità dell'Uomo, per Collin, sviluppata dal pensiero illuminista, fa insensibilmente da supporto a un modello di uomo: nei fatti è lo strumento di una posizione maggioritaria. Ci sono differenze nella pluralità, ma la differenza non è tale in rapporto a una norma: è una differenza in rapporto a un'altra differenza.

Arendt non può tuttavia, continua Collin, fare l'economia dell'idea di umanità che presiede all'estensione potenziale dei diritti di cittadinanza e afferma, in effetti, un "diritto di avere dei diritti".

L'idea di umanità è almeno il principio che governa l'accesso alla cittadinanza. Principio etico piuttosto che politico o a metà strada tra l'etica e la politica, a partire dal momento in cui ci sono delle istanze internazionali, mondiali che la raccomandano o la obbligano. Il diritto ad avere dei diritti ha, sostiene Collin, uno statuto ibrido.

Il problema è, analizza Collin, che l'uguaglianza si confonde il livellamento. È contro questo rischio che il pensiero arendtiano mette in guardia nella misura in cui, continua Collin, Arendt è ben cosciente dell'importanza di appartenere a uno Stato di diritto, ma sa anche e, nello stesso tempo, che i diritti di cittadinanza che reggono lo Stato-nazione mettono ciascuno sotto condizione e possono essere riduzionisti nei confronti della diversità umana. Così Arendt tenta di riflettere a nuove forme di cittadinanza. Inoltre, nota Collin, lo spazio politico arendtiano non è l'incarnazione né del Bene né del Giusto: è piuttosto lo spazio di un meno ingiusto. La lucidità con cui ne sottolinea i limiti è significativa, per Collin, della sua posizione post-metafisica: confrontarsi politicamente alla contingenza, è condannarsi a rinunciare all' "anima bella". La politica non è uno stato, ma una vigilanza.

Il pensiero di Arendt è, sostiene Collin, nonostante le apparenze, un pensiero del mondo comune plurale più che un pensiero del politico, ed è più un pensiero del politico che un pensiero della democrazia. Così possiamo constatare che il termine democrazia non

conosce che due o tre occorrenze in *Vita Activa*, Arendt vi preferisce sempre quello di politica, o di repubblica o di rivoluzione.

La democrazia non è idealizzata da Arendt, nota Collin, e la questione della politica non è riducibile alla questione dell'organizzazione del potere in regimi, anche se si tratta di preferire il potere con al potere su. Ma si potrebbe dire che la democrazia è la forma di salvaguardia della politica nella modernità.

Non c'è democrazia che finita, vale a dire limitata. Il limite del mondo comune è una frontiera e la frontiera geografica come la frontiera giuridica (lo spazio di estensione delle leggi) che assicura la coerenza e la stabilità, crea necessariamente un rapporto dall'inclusione all'esclusione. Ogni fondazione, che sia sotto la forma del patto o del contratto, o che si eternizzi sotto la forma della Costituzione o delle leggi decide di un dentro e di un fuori, e di chi è dentro e chi è fuori. Ogni fondazione taglia, separa, e tale separazione è necessariamente violenta. Se si vuole, continua Collin, purificare lo spazio politico da ogni violenza, bisogna fare della definizione delle sue frontiere, attraverso l'atto costituzionale, un atto pre-politico.

L'atto fondatore della giustizia è sempre ingiusto. L'uguaglianza delle leggi, necessariamente astratta, è diseguale. Il limite, nota Collin, che è parte integrante della costituzione di una polis, se comporta delle esclusioni interne alle sue frontiere, comporta ugualmente e necessariamente delle esclusioni esterne. La questione è allora di sapere, sostiene Collin, se collocando la discriminazione all'origine, in un sempre prima del politico, si preserva quest'ultimo. E ancora se uno spazio che è stato fondato sull'arbitrio della decisione, sul crimine, come dice a volte Arendt, può essere indenne delle sue origini, se non ne porta sempre la traccia e se non la riattiva nella sua storia e nel suo funzionamento.

Se Arendt insiste, nota Collin, sul rapporto della scena politica con la sua fondazione, sottolinea anche che c'è sempre in questa fondazione un gesto arbitrario, uno iato che fa autorità. Che il cominciamento o la fondazione, di ciò che deve divenire lo spazio politico, deve essere intimamente legato alla violenza sembrano provarlo anche, sostiene Collin, i cominciamenti leggendari dell'Antichità tanto biblici che classici. L'uguaglianza, continua Collin, riposa sempre su un rimosso. Il ritorno di questo rimosso può allora operarsi attraverso il mezzo stesso che l'ha costituito, cioè la violenza. La democrazia, che nasce da una violenza originaria, richiama in qualche modo la violenza.

Collin sottolinea altresì, come l'attenzione arendtiana sia focalizzata al funzionamento di una democrazia, e ai pericoli che corre quando, al servizio di uno Stato-nazione, unifica il popolo come un tutto e dà a ciascuno l'illusione di essere parte attiva di una volontà generale inesistente. Si è spesso rilevato, nota Collin, la predilezione arendtiana per la "democrazia diretta", reincarnata nei momenti rivoluzionari attraverso la costituzione di "consigli". Gli esempi che Arendt privilegia lo confermano: la Polis greca, la fondazione americana, la Comune di Parigi o l'insurrezione di Budapest. La pluralità dialogale vi si esercita pienamente, senza essere ridotta a dei processi che, nel sistema di rappresentazione e sotto pretesto di esprimerla, la sopprimono.

Nel mondo moderno, sottolinea Collin, tale carattere originario della libertà popolare non si ritrova che nei momenti rivoluzionari, dove si formano spontaneamente dei consigli, delle assemblee, dove gli attori si incontrano e si parlano senza intermediari e senza premeditazione.

Il principio della maggioranza che regge le elezioni o le consultazioni popolari sembra, per Arendt, contribuire al diniego della realtà plurale di un popolo o di una nazione, e legittimare la violenza che gli uni esercitano sugli altri in ragione del numero.

Infine, sostiene Collin, il ricorso all'opinione pubblica per controllare il potere è una mistificazione poiché l'opinione pubblica è uno dei prodotti della società di massa.

La scena politica è fatta dal confronto delle opinioni, integra il disaccordo, ma sul fondo di un accordo fondamentale che risiede nel consenso tacito di ciascuno al quadro nel quale si situa il dibattito, e alle sue leggi. L'idea di popolo, sostiene Collin, considerato come una totalità, e che si incarnerebbe in una "volontà generale", nasconderebbe, per Arendt, dei germi di totalitarismo nella misura in cui suppone un tutto di cui le unità sono in un qualche modo identiche e interscambiabili. In effetti, continua Collin, la vera resistenza ad una politica totalitaria consiste nella diversificazione e nella mobilità delle forme di potere, vale a dire delle decisioni che si prende fra molti. Non c'è una pluralità, ma più pluralità nel cuore della pluralità nazionale, per tale ragione Arendt è particolarmente favorevole alle forme dei consigli.

Tutto ciò che, sostiene Collin, va nel senso del centralismo, e riassume la democrazia al potere elettorale, riduce la cittadinanza ad una forma vuota e la politica a uno spazio determinato. È demoltiplicando i luoghi di iniziativa che lo spazio politico avrà qualche possibilità di non scomparire nel processo di estensione della società di massa.

Non c'è democrazia che in un'organizzazione che lascia spazio all'eterogeneità.

3.5 Il Comune e il noi

Nell'opera di Arendt, sottolinea Collin, il "noi" fa da contropiede a ciò che, dopo Heidegger, denuncia sotto la forma dell'"on". L'"on" è un aggregato di anonimi, il noi un vero essere insieme.

È la modalità del noi che Arendt analizza principalmente, vale a dire, nota Collin, la stessa che ha distrutto il totalitarismo e che la modernità minaccia, quella che è forse già perduta e che deve, in ogni caso, ricostituirsi in permanenza. Questo vivere insieme si caratterizza per la pluralità – che non è la semplice molteplicità degli stessi – attraverso l'incontro di alcuni che si manifestano in pubblico attraverso la parola e l'azione. È lo spazio indispensabile all'esercizio della libertà che fa di ciascuno un "qualcuno".

Essere qualcuno, divenire qualcuno (espressione che preferisce a quella di soggetto) è non identificarsi mai con un dato, anche se enfatizzato dalla congiuntura storico-sociale. [...] Qualcuno, ai confini delle componenti del dato, ma sempre eccedente questo dato. L'identità del qualcuno è complessa e singolare³⁷⁰.

Il politico non è tuttavia la modalità esclusiva del noi. Anche quando Arendt sembrava eleggerlo come il solo capace di realizzare l'umanità, non manca di indicarne, nota Collin, non solamente la fragilità ma anche i limiti. Così il politico tende a non riconoscere la sfera della necessità, o, in una formulazione più positiva, la sfera del dato, e a partire da ciò identifica la libertà con la sovranità, vale a dire con l'autonomia.

Prima di analizzare le modalità del vivere insieme, del *Mitsein*, dell'essere-con heideggeriano, che è formulato da Arendt in termini di *commonwealth*, di mondo comune – e lo scivolamento dei termini è significativo – bisogna situarlo, per Collin, in rapporto ad altre modalità del vivere insieme da cui emerge e da cui si distingue.

Per chiarire il dispositivo complesso dei modi di formazione e di organizzazione del "noi", Arendt ricorre, nota Collin, secondo i contesti, a diverse articolazioni concettuali che, nonostante le loro similitudini, non si sovrappongono mai completamente, avendo ciascuna il proprio punto di vista.

³⁷⁰ F. Collin, "Pluralità Differenza Identità", trad. it di V. Chiurlo, in *DWF, Il sapore del conflitto*, n. 2-3 (26-27), 1995, p. 90

In *La Vita della mente* scrive:

Questo Noi sorge ovunque gli uomini vivano assieme; la sua forma più elementare è la famiglia; ed esso può costituirsi in molti modi diversi. [...] Il solo tratto che tutte queste varie forme e configurazioni di pluralità umana hanno in comune è il semplice fatto della loro origine: in un dato punto nel tempo e per qualche ragione un gruppo di persone devono essere giunte a rappresentarsi come un “Noi”³⁷¹.

In *Vita Activa*, nota Collin, Arendt identifica almeno tre forme del “noi” che riaffiorano in tutta la sua opera con accenti diversi. La forma politica del noi, così come la definisce, è centrale e indispensabile, ma non è esclusiva. Al suo fianco, e nello stesso tempo, si affermano quella del privato e, a partire dallo sviluppo dell’industrializzazione, quella del sociale, che si caratterizza per il lavoro, sotto la forma del lavoro (*labour*) – propria a quello che chiama *animal laborans* – e sotto la forma della fabbricazione (*work*) – propria all’*homo faber*.

La vita attiva include queste forme differenti dell’essere insieme, analizza Collin, mentre la vita contemplativa, che non tratta in *Vita Activa*, ma che sarà l’oggetto del suo ultimo libro, *La Vita della mente*, si svolge in solitudine anche se il dialogo con se stessi che richiede può essere l’inizio del dialogo con gli altri. Si può avere l’impressione, nota Collin, che le forme non politiche del “noi” sono oggetto di un certo discredito.

Se ciò accade per il sociale, è nella misura in cui Arendt tiene sempre presente il pericolo di un noi che, come nel fenomeno di massificazione totalitaria che ha descritto e che minaccia, in qualche modo, tutta la modernità, avrebbe perso il senso della pluralità. I legami stabiliti dal sociale lasciano coloro che si incontrano alla loro indistinzione. Tuttavia, nonostante il disprezzo arendtiano della sfera sociale o socio-economica, le accade, di contro, nota Collin, di sottolineare l’originalità e l’incomparabile ricchezza del privato, la cui dissoluzione è stata, d’altronde, correlativa di quella della politica. L’ambivalenza delle sue posizioni in rapporto al privato, le variazioni dei suoi giudizi, si attengono principalmente al fatto che nasconde, a volte, sotto un unico termine, e in particolare quando si tratta dell’Antichità, due dimensioni, che distingue nell’analisi del mondo moderno: il privato e il domestico.

³⁷¹ H. Arendt, *La vita della mente*, op. cit, pp. 528-529
444

Così, secondo i contesti, oppone e articola di volta in volta queste due dimensioni. Se il domestico, nota Collin, legato al lavoro ripetitivo di riproduzione della vita non è mai rivalutato, non si può dire lo stesso del privato, che si tratti dell'amore o, meglio ancora, della passione:

L'amore, sebbene sia uno degli avvenimenti più rari nelle vite umane, possiede un insuperato potere di autorivelazione e permette una visione eccezionalmente chiara per discernere il chi, proprio perché è indifferente a ciò che la persona amata può essere, alle sue qualità, ai suoi limiti, come pure alle sue realizzazioni, fallimenti e trasgressioni. L'amore, a causa della sua passione, distrugge lo spazio intermedio, l'*infra*, che ci mette in relazione con gli altri e che dagli altri ci separa. [...] L'amore, per sua natura, è estraneo al mondo, ed è per questo piuttosto che per la sua rarità che è non solo apolitico, ma anche anti-politico, forse la più potente di tutte le forze umane anti-politiche³⁷².

Questo secondo approccio costringe Arendt a tornare, per Collin, sul taglio tra privato e pubblico che ha descritto e in un certo modo, ratificato nella sua analisi della fondazione democratica greca: lo spazio politico legato alle leggi generali non può fare l'economia della diversità concreta dei particolari.

È dunque anzitutto, sottolinea Collin, sul modello della Città greca, vale a dire di Atene, che Arendt elabora l'articolazione fondamentale – qui in forma di opposizione – della sfera economica e di quella politica, alla quale si atterrà sempre, ma di cui sfumerà l'opposizione e il contenuto in altri contesti.

L'*oikia* si occupa di ciò che Arendt chiama la “soddisfazione dei bisogni”, “la riproduzione della vita”, compiti assunti dalle donne e dagli schiavi. Essa costituisce, analizza Collin, la prima cellula economica, l'embrione di ciò che il mondo moderno dispiegherà ulteriormente nel sociale. L'*oikia* è dunque percepita in maniera negativa, come la sede della sfera domestica piuttosto che come sfera privata: non è privata che come privazione, privata del pubblico. Il politico è lo spazio degli uomini liberi e della libertà, mentre il privato è quello dei non liberi.

³⁷² H. Arendt, *Vita Activa*, op. cit, pp 178-179
445

Per tale opposizione tra *oikia* e *agora* Arendt si situa, per Collin, nella tradizione di pensiero secondo la quale l'organizzazione politica non è un'estensione dell'organizzazione familiare, ma rileva di altri criteri. La famiglia è organizzata gerarchicamente e dominata dal potere del padre, mentre il politico ha per caratteristica che il potere vi è condiviso tra uguali. A questa condizione non possono essere uguali che coloro che dominano: i padri di famiglia che le donne e gli schiavi liberano dai compiti domestici. Non c'è dunque discontinuità, nota Collin, ma complementarità gerarchizzata tra queste due forme del vivere insieme.

Il mondo moderno, analizza Collin, vede la sfera economica come un'estensione dall'*oikia*, per costituire lo spazio del sociale. Lo spazio del sociale, come sfera di un "noi" anonimo, dove le singolarità sono interscambiabili, dove non è richiesta l'affermazione di ciascuno come qualcuno nello spazio plurale, è una sfera, al contrario, incongrua, non solamente non attiene alla dignità della politica, ma rischia di soffocarla se vi si sostituisce.

Arendt, analizza Collin, non può ratificare un pensiero della liberazione che, pur rivoluzionando la sfera economica data, vale a dire capitalista, resta tuttavia sul terreno dell'economia. La sfera economica, nel pensiero arendtiano, qualsiasi sia la sua forma di organizzazione non può, in nessun caso, generare la politica.

Al contrario, accordarle l'esclusività o anche il privilegio in un progetto rivoluzionario è distruttivo nella misura in cui, per Arendt, una rivoluzione economica non genererà mai automaticamente l'esercizio delle libertà.

La preoccupazione di far apparire la specificità della politica conduce a volte Arendt, nota Collin, a stabilire delle distinzioni nette, manichee tra le forme del noi. Senza dubbio tale tendenza è costantemente corretta da sfumature o considerazioni laterali complementari. Si può tuttavia pensare che la sua preoccupazione di far apparire la sfera della politica, sostiene Collin, come irriducibile alla sfera economica la conduca a sottovalutare gli elementi economici che possono mescolarsi a questa sfera: Arendt preferisce generalmente riconoscerli come un preliminare che ne resta distinto. Per segnare la sua opposizione, nota Collin, all'amalgama tra sfera economica e sfera politica, e tra rivoluzione economica e rivoluzione politica, Arendt tende a rendere duali le sfere.

C'è in ogni caso, per ogni società e per ogni gruppo, delle condizioni private e sociali prepolitiche del politico, anche se l'analisi della trasformazione di tali condizioni non costituisce l'oggetto di studio di Arendt. Ci si può anche domandare, analizza Collin, se esistono dei paesi o dei momenti storici dove l'essere insieme politico riguarda la totalità degli individui che ne fanno parte, se esiste una democrazia che realizzi pienamente il politico e l'estenda a tutti i suoi membri. Sembra in effetti, nota Collin, che ogni mondo comune suppone ciò che Arendt nomina gli esclusi, a volte i paria, che senza essere necessariamente perseguitati, non possono tuttavia veramente accedere allo spazio pubblico. Ma gli esclusi, continua Collin, non sono solamente o non necessariamente estranei alla politica. Possono anche divenirne i garanti. Coloro che Arendt chiama i paria possono, come paria coscienti giocare anche un ruolo politico – e soprattutto – se non hanno accesso alla centralità dell'*agora*. Nel primo caso, la vita politica è chiarita nella sua centralità, a partire dal cerchio degli inclusi. Nel secondo caso, la vita politica è sostenuta attraverso coloro che, messi fuori dal cerchio, interrogano la sua validità e ne contestano le forme e i limiti.

Si comprende allora a partire dal tale scarto, per Collin, l'empatia che Arendt prova per i momenti insurrezionali, i momenti di anarchia – quando il centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo – quando, indipendentemente dalle loro rispettive appartenenza, tutti si incontrano, questi momenti dove l'essere insieme plurale può concretizzarsi senza esclusività, dove il modello politico che elabora nella sua opera e che resta se non astratto, almeno non completamente realizzato, si fa realtà vivente. Quei momenti in cui alle forme di organizzazione del “noi”, corrispondono, nota Collin, allora delle forme specifiche di attività, di cui riprende il dispositivo a Aristotele: il pensiero, l'agire e il lavoro. Il pensiero rileva dell'io, ma l'agire e il lavoro rilevano del noi, in diversi sensi. Così si può considerare che la categoria ontologica dell'agire è ancora più fondamentale che la categoria ontica del politico. Poiché se agire e politico coincidono spesso, nota Collin, se l'agire è indispensabile alla determinazione di uno spazio politico, non è tuttavia limitato. Appare così che l'articolazione agire/fare è l'articolazione filosofica determinante nell'approccio delle modalità fattuali, antropologiche o sociologiche della politica, del sociale e del privato (dove il pensare non trova il suo posto o lo attraversa in diagonale).

Quest'articolazione, come abbiamo detto, corrisponde a quella della *poiesis* e della *praxis* che Arendt prende da Aristotele e che attraversa, nota Collin, tutta la storia della filosofia. Nell'opera arendtiana, che tende ad opporre i due concetti, la *praxis* è privilegiata in rapporto alla *poiesis*. La *praxis*, è l'agire attraverso il quale qualcuno inizia, comincia qualcosa di nuovo, introduce dell'inatteso nella catena dei fatti, dell'ignoto nel conosciuto, fa sorgere l'evento sul fondo di un dato, e ciò senza avere la rappresentazione della sua fine.

En effet, alors que la praxis dans la pensée dialectique est pensée comme action cumulative, progressive, la praxis, pour Arendt, qui se ressource sur ce point à Aristote, est sans représentation de sa fin. C'est un agir, mais sans assurance de son objet, un geste, une prise de risque sans représentation de ce qu'il ouvre et qui requiert l'imagination et non la conformité à un modèle. [...] La praxis au sens aristotélicien tel que l'assume Arendt est sans représentation de sa fin: l'agir ne postule pas la fin de l'histoire – la société accomplie – l'écrire, à travers le livre, ne postule pas non plus. L'agir/écrire est sans présumé de totalisation ou d'achèvement. L'agir/écrire va vers ce qui n'est pas encore et ne se représente pas, vers l'inconnu dira Blanchot, requérant l'imagination plutôt que la fabrication conforme à un modèle théorique dira Arendt. Le texte est une aventure, non l'application d'une Idée³⁷³.

Dunque, per Collin, come si può vedere attraverso l'analisi che fa dell'opera arendtiana e come altresì abbiamo visto nell'analisi della scrittura e del femminismo, è necessaria una pratica delle dislocazioni che non nasconde o non sorvola il reale in un'idealizzazione risolutoria, ma se ne nutre e se ne distacca nello stesso tempo, andando ciò che non è ancora, che è il solo movimento possibile, una *praxis*, senza rappresentazione e senza modello, ma non senza radici.

L'agire non è un mezzo in vista di un fine, al contrario la *poiesis*, come fare, mira a produrre, a trasformare il dato, ma in modo strumentale rilevando del dominio dei mezzi e dei fini.

³⁷³ F. Collin, "Poétique et politique du fragmentaire. Entre le texte et le livre: Blanchot/Arendt", *Leçon Inaugurale, Chaire Franqui*, Université de Liège, octobre 2011.

La radicalizzazione dell'opposizione tra agire e fare, tra *praxis* e *poiesis*, sostiene Collin, non è estranea al confronto che Arendt ebbe con Heidegger. Nel "primo" Heidegger si può identificare il *Dasein* come *praxis*³⁷⁴. Nel "secondo", la *poiesis* è riabilitata, ma nella nobiltà del suo senso per il quale essa si dissocia dalla semplice fabbricazione, dal fare strumentale, come un far avvenire, un far essere e non un fabbricare. Denunciando la scienza e la tecnica, come volontà di dominare e di fabbricare nella quale si è assorbita tutta l'avventura occidentale, Heidegger, sostiene Collin, si sforza allora di tornare a ciò che chiama "l'essenza della tecnica", di dare un senso autentico alla *poiesis*, in maniera esemplare attraverso il dire poetico, il dire dell'Essere, che è, nello stesso un tempo, un agire e un fare, una *poiesis praxique*. Non si tratta tanto di condannare la tecnica quanto di ritrovarne l'originalità della sua essenza che non è tecnica.

Tuttavia, nota Collin, anche quando si intende il *Dasein* come *praxis*, non si trova in Heidegger l'insistenza sulla pluralità come condizione dell'agire che è essenziale in Arendt. Arendt lascia, di contro, la *poiesis* al secondo posto e vi oppone la *praxis*, come il suo altro e il suo antidoto distinguendo risolutamente l'agire dal fare. Riprendendo in qualche modo, sostiene Collin, la denuncia heideggeriana della storia della metafisica occidentale come storia del dominio, ne disegna la via d'uscita, non tanto dalla parte del poetico – il dire dell'Essere – quanto da quello della *praxis*. La *praxis* è ai confini della parola e dell'azione.

Il rapporto tra *poiesis* e *praxis*, analizza Collin, non rende tuttavia conto pienamente della complessità del rapporto tra agire e fare, o azione e lavoro. In effetti, Arendt identifica due forme di lavoro: il lavoro (*labour*) come ripetizione, riproduzione del medesimo e la fabbricazione (*work*), come produzione. Il lavoro (*labour*) è il lavoro che - separato dal suo prodotto come lo leggeva Marx - è votato alla circolarità ripetitiva. Tuttavia Arendt assimila al lavoro, nota Collin, una certa forma di produzione, ma una produzione che non produce che del consumabile e non del duraturo. E la stessa fabbricazione non ha un senso univoco: la fabbricazione di oggetti deperibili non è quella di oggetti duraturi, che sono essenzialmente gli oggetti costitutivi di un mondo, di una cultura.

³⁷⁴ Cfr. F. Volpi, "Dasein comme praxis", in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Doordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1986

Il lavoro di fabbricazione, sostiene Collin, comporta dunque un'ambiguità: alcuni oggetti eccedono il processo di consumazione, lo eccedono e resistendo all'usura, si distanziano dal loro valore d'uso, fanno segno.

La subordinazione della *poiesis* alla *praxis* crea altresì delle difficoltà ad Arendt, nota Collin, quando si tratta di pensare l'arte. Nella distribuzione dei registri del privato, del sociale e del politico, o del fare e dell'agire, l'arte non trova allora il suo posto, nella misura in cui non è né politica, né sociale, né privata, né un agire, né un semplice fare, ma tutto ciò nello stesso tempo.

L'opera d'arte è, sostiene Collin, in qualche modo una *poiésis praxique*, o una fabbricazione investita dall'agire. Ma il trattamento abitualmente dicotomico di queste nozioni rende difficile pensare la loro congiunzione. Ciò che ad Arendt interessa, nota Collin, è la designazione e l'analisi di uno spazio propriamente della *praxis*, uno spazio dell'agire che non sia che agire, lo spazio politico nel senso in cui lo definisce e al quale dedica l'essenziale delle sue analisi. L'arte appare, sostiene Collin, strumentalizzata in un lavoro di registrazione dell'azione alla quale conferisce la durata piuttosto che essere affermata nel suo proprio agire, inaugurale.

Tale difficoltà, continua Collin, risorge in tutte le analisi arendtiane dell'opera d'arte, che spesso è trattata nel registro della memoria piuttosto che in quello dell'immaginazione. Testimonia di ciò che è stato piuttosto che aprire a ciò che sarà. Tale determinazione è ancora più sorprendente, sostiene Collin, se si pensa che è nella facoltà del giudizio estetico così come lo definisce Kant che Arendt trova il chiarimento migliore della natura dell'agire come agire politico e di una forma del "noi" – di comune – che associa condivisione e innovazione. Il pensiero arendtiano dell'arte resta, per Collin, un punto cieco.

3.6 Problematizzazione delle categorie di privato e politico

I tratti privati sono altresì, per Arendt, anche quelli che costituiscono l'irriducibilità di ciascuno, il fondamento di ciò che fa di ciascuno, "qualcuno" quando appare sulla scena pubblica e, nello stesso, lo proteggono. Da questo punto di vista Arendt, sottolinea Collin, insiste sulla necessità assoluta di mantenere la sfera privata, nella misura in cui la politica si dissolve nel privato, da cui emerge la possibilità di "pensare per-se stessi" che si dispiega nel pensare con gli altri. È per tale motivo che il totalitarismo tende a distruggere tanto il pubblico che il privato a profitto della sola indistinzione del sociale. La realtà di "qualcuno", per Collin, resta, tuttavia, difficilmente definibile nel testo arendtiano poiché non c'è "qualcuno" pubblico che a partire dalla possibilità del ritiro privato, o anche della sua formazione nel privato che richiede, tra altre cose, l'educazione, e il "qualcuno" pubblico, nel suo apparire, non coincide con il "qualcuno" privato, non è che l'esteriorizzazione. Apparire in pubblico, è, in effetti, diventare *persona*, un personaggio parlante attraverso una maschera. La metafora teatrale, sostiene Collin, illustra costantemente questa dimensione dell'attore politico nell'opera arendtiana. Ora, se nel privato la maschera non è deposta, è di un'altra maschera che si tratta. In alcuni momenti della sua opera, Arendt esalta le modalità effettive del privato:

Échapper à la société, ne pourrait-ce vouloir dire recevoir en partage non seulement une passion mais une vie passionnée ? On peut supposer qu'elle se réfère ainsi indirectement, comme dans la biographie de Rahel Varnhagen, à la grande passion qui l'a ailleurs et tout autrement liée à Heidegger, déterminant en elle, non pas le récit des mille et une nuits de Schéhérazade qu'elle évoque à propos de Karen Blixen, mais les mille et une nuits de la pensée, inscrites dans une oeuvre philosophique dont elle voulut à plusieurs reprises faire hommage à son inspirateur initial, hommage auquel celui-ci resta obstinément sourd et aveugle, car une disciple et admiratrice n'a pas à écrire une oeuvre mais à commenter celle de son maître³⁷⁵.

³⁷⁵ F. Collin, *L'Homme est-il devenu superflu?* Hannah Arendt, op, cit, p. 121

Si potrebbero, continua Collin, moltiplicare gli esempi che indicano che la categoria del privato comporta una certa polivalenza nel pensiero arendtiano, nello stesso tempo, il contrario del pubblico e la sua condizione. Non si può apparire in pubblico se non ci si può ritirare. Ma meglio ancora, sostiene Collin, e anche se è confuso con la famiglia, o con la vita domestica, il privato è ugualmente, e nello stesso tempo, il luogo di costituzione della singolarità, quella dei “chi” senza i quali non c’è mai pluralità e uno spazio dialogale. Così lo spazio privato è, nello stesso tempo, uno spazio di resistenza indispensabile all’influenza del sociale e una condizione di possibilità del politico.

Il politico non sorge dal nulla, la sua specificità si radica sempre sul fondo di altri legami ed è su quest’orizzonte che bisogna situarlo, come una forma eminente di “noi”, risultando da un consenso di tipo particolare.

Se tutte le forme del “noi”, analizza Collin, necessitano una certa forma di consenso nei testi arendtiani, questo consenso può essere dell’ordine della libera decisione come nel patto politico, ma può essere anche dell’ordine della semplice ratificazione implicita.

Si vede così all’opera, nota Collin, uno dei procedimenti costanti del pensiero arendtiano: l’enunciazione di una tesi in termini chiari e distinti è sempre ritoccata da considerazioni annesse. Il momento negativo del pensiero arendtiano non conduce, tuttavia, ad una sintesi dialettica. L’affermazione principale è accompagnata da affermazioni secondarie, minori che, nello stesso tempo, la sostengono e la contestano. Il gusto arendtiano per le distinzioni nette è allora, per Collin, corretto da un acuto senso delle sfumature. Come se, non stabilisse distinzioni articolate a dei concetti, che per darsi uno schema interiore nel quale possa in seguito muoversi in tutta libertà. È così che l’ordine apparentemente gerarchico delle forme del “noi”, e il carattere a volte definito naturale di alcune di loro, è ricondotto nell’affermazione secondo la quale, se è una forma eminente di costituzione del noi – la forma politica – è anche diverse altre, di cui nessuna è negabile e di cui non si può fare l’economia. Tutte implicano un tipo di consenso di cui bisogna determinare le modalità. Il consenso, continua Collin, non presuppone un’autonomia o una sovranità preliminari.

On choisit pas son histoire mais on se la raconte à sa façon. On ne choisit pas ses proches mais on les reconnaît de différentes manières. Le consentement n'a pas qu'une forme. Tout est donation et constitution tout à la fois. C'est vrai dans l'ordre synchronique de la contemporanéité et aussi dans l'ordre diachronique de la succession. Car le "nous" se constitue aussi dans le temps³⁷⁶.

La determinazione delle forme del "noi" rinvia alla questione, continua Collin, dello statuto degli esseri singolari che lo costituiscono. Essere qualcuno, essere un chi, è apparire in pubblico, manifestarsi attraverso la parola e l'azione. È introdurre l'imprevedibile in un universo di prevedibilità. Così il pensiero arendtiano lascia persistere, per Collin, un'ambiguità fondamentale sullo statuto di qualcuno. Poiché tanto ciascuno è qualcuno, tanto solo alcuni.

Sembra, in effetti, che l'individuo che non acceda alla dimensione del politico si trovi privato del suo statuto umano. Ora Arendt non smette di sottolineare, nota Collin, che in ogni periodo della storia – ivi compreso nei due estremi che costituiscono la polis greca e la repubblica americana – il numero di coloro che possono accedervi è limitato. Per un piccolo numero di *logon échôn* – aventi diritto di parola – esiste un numero considerevole di *aneu logon* – di senza parola. D'altronde, Arendt, sottolinea Collin, ha dedicato il suo primo libro alla storia di una senza parola o la cui parola resta privata, Rahel Varnhagen, che si sforza disperatamente di far parte di coloro che hanno diritto alla parola, sottolineando così, il gran numero di coloro la cui traccia non si iscrive nella storia. Meglio ancora, per Collin, Arendt fa l'ipotesi che nei tempi moderni, la stessa possibilità di essere insieme politica si sarebbe dissolta o sarebbe votata a sparire. Si constata dunque, sottolinea Collin, che non c'è qualcuno che nella luce della politica e che ci sono numerosi esseri umani che non possono accedervi. Le nette distinzioni che Arendt stabilisce tra politica, sociale e privato o politica e pensiero, sono, in effetti, nota Collin, delle distinzioni tra categorie – che si giustappongono o si incrociano negli stessi individui e negli stessi spazi – e delle distinzioni che separano degli spazi effettivi, o degli individui determinati.

³⁷⁶ Ivi, p. 125

Altresì il termine di politica comporta, in Arendt, una gamma di accezioni che, senza essere chiaramente distinte, non sono tuttavia nemmeno identificabili: vanno da una definizione della politica in senso stretto, pura di ogni altro modo di essere insieme, a una definizione che si riferisce in maniera allargata al pubblico, al mondo comune, alla pluralità, o anche semplicemente al dialogo.

E il proprio del politico, analizza Collin, è di esigere “un pensiero del particolare”, un giudizio e una decisione in ogni congiuntura poiché la storia non si ripete né si sviluppa in forma dialettica costitutiva. Il tempo è nascita del nuovo, nella continuità interrotta dei processi. Pensare nel registro dell’azione e della pluralità – attraverso cui si definisce l’essere insieme politico, costitutivo di un mondo comune – è pensare ogni volta in maniera originale una situazione che non è mai la semplice replica di una situazione precedente.

La nozione di mondo comune designa l’orizzonte generale di un “essere insieme”, del quale possono esserne, nuovamente definite le modalità: un’altra architettura fisica, psichica e simbolica del mondo. Essa mi appare interessante nella misura in cui non prefigura i contenuti e le forme di questo mondo ma le lascia all’iniziativa e alla deliberazione di tutti coloro che vi partecipano, qualunque sia il loro sesso e la loro provenienza. La nozione di spazio pubblico, che grava con la sua tradizione, predetermina coloro che vi accedono. La nozione di mondo comune interroga costantemente questa predeterminazione. La nozione di spazio pubblico aspira, erroneamente, alla neutralità. La nozione di mondo comune, invece, ne riabilita la pluralità³⁷⁷.

La maniera in cui Arendt articola la questione del senso comune al mondo comune è sintomatica: il senso comune disegna, in effetti, questa dimensione percettiva, espressa da Merleau-Ponty, secondo la quale ogni vista del mondo è vista condivisa, punto di vista che incontra la pluralità dei punti di vista; il *sensus communis*, invece, è in qualche modo l’elaborazione, analizza Collin, di un modo di organizzazione dei rapporti umani fedele a quest’esperienza. Il *sensus communis* è secondo in rapporto al senso comune: il rapporto politico si iscrive sul percettivo, ma non vi si riduce.

³⁷⁷ F. Collin, “Spazio pubblico e mondo comune”, in Scuola estiva della differenza. Chiedi a Marisa 454

Così la pluralità è nello stesso tempo un dato immediato e un dato istituito (anche senza un'istituzione specifica). Il politico, e l'appartenenza al politico nel senso proprio, è in qualche modo il frutto di una decisione.

Agir comme écrire, car le politique est une écriture conditionnée par les mots d'une langue, par l'assomption et la transformation de cette langue donnée. Chaque moment est un commencement: un jugement doit être émis, une décision prise, sans garantie. Telle est la politique post-moderne de l'événement, des événements, non de l'Avènement: *many beginnings*, beaucoup de commencements. Une politique au-delà de la représentation. Un faire être ce qui n'est pas encore ³⁷⁸.

La politica nasce nello spazio, continua Collin, che è tra gli uomini, dunque in qualcosa di fondamentalmente esterno all'uomo. La dimensione spaziale della politica è decisiva per Arendt. Il luogo della nascita della politica è, per lei, esattamente "lo spazio intermediario" che è tra gli uomini nel quale si elaborano rapporti e relazioni.

La libertà è, secondo Arendt, non lo scopo esteriore, ma il senso immanente della politica. Essa è associata ad uno spazio di libertà la cui messa al bando enuncia la privazione. Questo spazio è materializzato da un luogo, di riunione o di deliberazione, un luogo e un campo dove gli uomini si incontrano gli uni con gli altri, come cittadini uguali, uniti da un legame di reciprocità dove si esercita la libertà politica.

Ma circoscrivere lo spazio politico dove la libertà può apparire, è, nello stesso tempo, suscitare la possibilità della distanza e del distacco, dell'esilio e dell'esodo. La delimitazione della sfera politica riguarda altresì l'apparizione di altre sfere: dell'economia, della religione, dell'arte, della famiglia domestica. L'elaborazione dello spazio pubblico implica l'affermazione di uno spazio privato ed il rapporto dello spazio alla pluralità si attiene alla molteplicità degli angoli e dei punti di vista, ivi compresi dei punti di vista opposti.

Arendt afferma anche, continua Collin, che nella parola politica risuonerà sempre la sua origine: la polis greca da cui deriva. La fondazione ebraica è, in alcuni momenti, associata

³⁷⁸ F. Collin, "Le Comme Un. "Many beginnings" Hannah Arendt", in *La Découverte/Mouvements*, n. 38, 2005/2, p. 13

alla fondazione greco-romana e ne è anche dissociata, in quanto per la sua fondazione e tradizione, apre un altro destino alla politica e ad una definizione trans-statale della cittadinanza. Per Collin, dunque, la filosofia di Arendt non è una filosofia politica, né una filosofia del politico, ma anzitutto una filosofia dell'alterità plurale, una filosofia della pluralità.

L'assenza quasi totale, per Collin, della questione della morte nella filosofia arendtiana è senza dubbio legata alla sua violenta contestazione della posizione heideggeriana dove la meditazione della morte lascia operare il genocidio e decomporre il mondo.

Collin sottolinea altresì l'ambiguità della posizione arendtiana concernente l'apparizione del nuovo: il nuovo risulta da un modo del rapporto al mondo, l'agire – preferito al fabbricare o anche al contemplare –, ma nello stesso tempo il nuovo risulta dal fatto della nascita, che è per sé solo un modo, il primo, dell'apparizione.

Se ogni uomo è innovazione, continua Collin, per la sua sola nascita, l'innovazione deve essere assunta dalla libertà: la vita umana è creatività, è in sé una sorta di *praxis*, ma può anche ricadere nella semplice circolarità detta naturale o animale. Essere libero, capace di iniziare, di cambiare l'ordine dato, di introdurre l'imprevedibile nella previsione, non è possibile che per coloro che sono liberi dai lavori materiali legati alla soddisfazione dei bisogni e del lavoro quotidiano. Ancora, sostiene Collin, ciò che è antagonista della libertà, è, generalmente, tutto ciò che ha un rapporto diretto al funzionamento corporale: il piacere così come il dolore. È questo aspetto soggettivo del privato, quando riconduce al corpo che gode o che soffre, ad essere il più radicalmente opposto alla politica come apertura all'alterità e al nuovo.

On pourrait même parler d'un certain refoulé du corps dans l'oeuvre arendtienne, comme de ce qui doit être caché parce que purement fonctionnel. Le corps est certes pensé dans la thématique de l'apparaître, mais comme corps vu, perçu, non comme corps vécu (qu'elle tend à négliger dans sa référence à Merleau-Ponty)³⁷⁹.

Per quanto riguarda il suo aspetto domestico, nota Collin, può essere delegato ad altri: i cittadini di Atene – e non sono i soli – se ne liberano affidandoli alle donne e agli schiavi. Ma non si delega il proprio desiderio né il proprio piacere.

³⁷⁹ F. Collin, "Agir et donné", in *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, p. 31
456

Non si può che nasconderli. Manifestatamente, per Collin, ciò imbarazza la filosofia arendtiana. Due definizioni mirano a precisare che cosa significhi libertà. La prima che rifiuta la sua assimilazione al *liberum arbitrium*, alla libertà di scelta, che viene fuori da un dibattito, come se si decidesse tra due oggetti o su un oggetto determinato, già rappresentato. Ora la libertà, è precisamente la capacità, sostiene Collin, di andare verso ciò che non è ancora, è aprire ciò che non si presentava, proponeva come tale, è essere capaci di immaginare. La libertà è immaginativa, non immaginaria. Va in direzione di ciò che non conosce, non del noto, del conosciuto, del saputo.

La seconda distinzione, continua Collin, precisa che la libertà non è la sovranità nel senso del dominio – l'uomo è attore e non autore – non è a partire dal nulla, ma a partire da una situazione contingente che è sempre condivisa. La libertà ha dunque rapporto al mondo plurale. È così che la libertà, almeno politica, quella che ha rapporto all'agire, è la libertà dell' "io posso" e non quella dell' "io voglio" che concerne l'infinità dei possibili. Ma la questione, per Collin, resta aperta: chi può?

Non sarebbe possibile esercitare la propria libertà che nello spazio della sfera pubblica? La questione si pone, nota Collin, non solamente per coloro che sono esclusi dalla sfera pubblica nel senso stretto, ma anche per coloro che vi partecipano, nella misura in cui una buona parte della loro vita si svolge al di fuori di essa.

Arendt ritocca, per Collin, costantemente la sua affermazione centrale secondo cui non c'è umanità che nella dimensione della politica o della sfera pubblica. Nella sua opera, le formulazioni del rapporto pubblico/privato hanno delle inflessioni diverse. Tanto il privato è opposto al pubblico, come abbiamo detto, tanto ne è la condizione, co-partecipa alla politica per un'origine comune. Inoltre, continua Collin, Arendt afferma il carattere politico degli esclusi – coloro che sono privati del politico – a condizione che essi mantengano un rapporto al mondo attraverso la loro esperienza di esclusione, che siano dei "paria coscienti". Ma accade anche che la riabilitazione arendtiana del privato – e di qualcuno nel privato – sia indipendente dal rapporto diretto alla sfera pubblica. Così non solamente, nota Collin, molte attività umane non specificatamente politiche rilevano del politico, ma ancora molte attività umane possono svolgersi al di fuori della sfera politica, e tale allontanamento ne è altresì la condizione essenziale.

Pur se lo teorizza poco, Arendt, ricorda Collin, apre ad un rinnovamento della memoria storica come quando, in omaggio a Marx, scrive che si può credere che il suo tentativo di riscrivere la Storia in termini di lotta di classe si ispiri, almeno parzialmente, al

desiderio di riabilitare, a titolo postumo, coloro alle cui vite ferite la Storia aggiunge l'insulto dell'oblio.

Per chiarire, continua Collin, almeno in parte, l'ambiguità arendtiana del concetto di "qualcuno", tra *logon échôn* e *aneu logon*, tra colui che ha la parola e colui che ne è privo, si può ricorrere ad una distinzione che la stessa Arendt stabilisce. Ci sono in ogni agire due momenti, l'*archein* et il *prattein*, il cominciare che Arendt chiama atto e l'agire, o ancora l'iniziativa e il dispiegamento dell'azione. Si può, allora, pensare che ogni essere umano appartiene al momento dell'*archein*, ma che il momento del *prattein* può essergli sottratto.

Lo spazio pubblico che Arendt illustra in maniera preferenziale attraverso l'immagine dell'agora o dell'assemblea dei padri fondatori americani, conferisce alla pluralità una dimensione di identità. Vediamo, sostiene Collin, assemblati questi uomini (senza donne), della stessa provenienza, dello stesso colore, e quasi della stessa età che dialogano nella stessa lingua, dispiegando opinioni diverse che sembrano attenersi a dei motivi puramente disincarnati. Esseri singolari, ma la cui singolarità, nota Collin, si esercita su un fondo di somiglianza preliminare, somiglianza, di fatto, selettiva che pretende l'universalità. Il potere si autoproclama prima di essere ratificato. La differenza sarebbe incongrua e come tale, sostiene Collin, è rinviata alle tenebre del privato come di ciò che deve essere imperativamente nascosto. L'apparire in pubblico è inondato di luce. È su un'altra scena greca, quella della tragedia, che sono rinviate le passioni, che la politica e il privato si compenetrano, che si parla in lingue cariche di enigmi.

Tuttavia l'uguaglianza degli stessi non è il modello esclusivo, continua Collin, del pensiero arendtiano del politico. Essa comporta, in effetti, tutto un versante dove la differenza è non solamente designata, ma rivendicata come un dato di cui la cittadinanza deve prendere atto, deve assumere. Così, facendo obiezione alla sua stessa visione emblematica della democrazia greca, Arendt, nota Collin, analizza come dall'antica Grecia noi sappiamo che una vita politica realmente sviluppata conduce ad una rimessa in questione del campo della vita privata, ad un profondo risentimento nei confronti di ciò che fa maggiormente problema: il fatto che ognuno di noi è singolare e unico.

Tutta questa sfera dello strettamente dato, relegata al rango della vita privata, costituisce una minaccia permanente per la sfera pubblica, poiché quest'ultima si fonda sulla legge

dell'uguaglianza con la stessa logica con la quale la sfera privata riposa sulla legge della differenza universale e sulla differenziazione.

Attraverso tale denuncia, Arendt, analizza Collin, vede i fondamenti dell'esclusione dell' "altro" nell'attitudine che consiste nel fissarlo nella sua identità e, anche in quella, che consiste nel denegare la realtà. L'universalismo che rifiuta di prendere in conto le differenze è, per Collin, ugualmente sospetto che il particolarismo che le oggettiva.

Che la questione delle differenze nel suo rapporto all'universale inglobi nello stesso tempo la questione dell'appartenenza nazionale e quella dell'appartenenza sessuata, Arendt lo dice esplicitamente.

La differenza dei sessi é, sostiene Collin, esemplificativa allora e della pluralità e delle differenze, della pluralità differenziata, ed essa è, in questo contesto almeno, paragonata alla differenza nazionale, anche se il paragone non è analizzato nelle sue similitudini e nelle sue diversità.

Queste differenze, continua Collin, che possono essere allora causa di discriminazione, sono d'altronde il primo oggetto di riflessione di Arendt, quando scrive la biografia di Rahel Varnahegn. Ma le differenze, analizza Collin, non sono, o non solamente, delle differenze singolari ed eccedono la discriminazione che le colpisce. La pluralità delle opinioni non può essere pensata, nota Collin, senza un riferimento a queste differenze. E non si può escludere, per facilitare l'uguaglianza cittadina, coloro che si allontanano dal modello dominante o coloro che ne fanno eccezione. Non si può nemmeno, continua Collin, obbligarli ad allinearsi su questo modello, ad assimilarsi, nella misura in cui questo modello non fa che incarnare una differenza eretta a norma: la nozione moderna di individuo è falsamente astratta ed universale.

Prendendo atto della contingenza del reale, Arendt sa che per ciascuno/a, la vita non si può scambiare con un'altra come un oggetto. La libertà non è il libero arbitrio, non è una scelta tra molteplici possibilità, ma la capacità di prendere delle iniziative. Si potrebbe considerare, nota Collin, questi dati come privati, estranei alla sfera pubblica, ma la distinzione del privato e del pubblico è resa problematica, poiché per Arendt lo spazio pubblico, la cittadinanza, la forma dello Stato non possono fare l'economia delle differenze.

3.7 Tragedia e resistenza nell'interpretazione arendtiana del giudizio kantiano

Nell'ultimo testo, *La vita della mente*, rimasto incompiuto, Collin ricorda come l'obiettivo che Arendt si assegna è quello di distinguere le forme di esercizio del pensiero e mostrarne le poste in gioco. Si può formulare l'ipotesi per cui Arendt cerchi profondamente di definire un modo di pensare, una "vita della mente" che sarebbe capace di far fronte all'evento. E la complessità del rapporto tra pensare e agire, sottolinea Collin, tra filosofia e politica, consiste nella modalità del legame dello svelamento e del giudizio, sia che il giudizio costituisca l'essenza stessa dello svelamento sia che in esso vi incontri il suo limite.

La *vita activa* non esclude la *vita contemplativa* e Arendt, nota Collin, ha sempre cercato di associarle e di articularle nella sua opera. Alla fine del primo libro che elabora dopo la guerra, *Vita Activa* e che, come abbiamo detto, dedica alle differenti forme della vita activa – lavoro, opera, azione – scrive:

Perché, se nessun'altra prova che l'esperienza di essere attivi, nessun'altra misura che il grado della pura attività, dovesse essere applicata alle varie attività che si svolgono entro la vita activa, può darsi che il pensiero le sorpasserebbe tutte³⁸⁰.

Così se il pensiero non è un agire, almeno è, per Arendt, un'attività, la più intensa e la più universale e la sola, altresì, che non ha bisogno che di se stessa per esercitarsi.

È un arte, analizza Collin, di porre le domande, anche e soprattutto di porre domande senza risposta, quelle che ritornano indefinitamente. Nella sua critica del "pensatore di professione", nota Collin, Arendt cerca di articolare il pensiero in modo non sia tagliato fuori dall'insieme delle attività umane, senza separare il pensiero filosofico dal pensiero che si pensa in ciascuno/a, e che si articola al giudizio e al volere. Poiché se in ogni uomo c'è un attore, è vero anche, che in ogni uomo c'è uno spettatore.

³⁸⁰ H. Arendt, *Vita Activa*, op. cit, p. 242
460

A differenza del filosofo, però, che si immobilizza nella contemplazione solitaria dell'invisibile, questi spettatori, sostiene Collin, sono sempre plurali e la loro attività di pensare si iscrive nel giudizio: è a Kant che si deve il fatto di trattare il giudizio come una delle attività mentali fondamentali. Non è ad una semplice inversione della gerarchia tradizionale tra vita contemplativa e vita pratica che mira Arendt, sostiene Collin, ma di superare tale alternativa e di identificare i modi di esercizio del pensiero, dalla sua dimensione puramente speculativa alla sua articolazione all'agire.

Cerca a quali condizioni e sotto quali forme il pensiero può esercitarsi in rapporto alla contingenza del fenomeno e non nella denegazione o nel suo oblio. La verità che si elabora in solitudine, sostiene Collin, ignora la verità che si elabora a partire dal confronto delle opinioni e che implica una molteplicità di punti di vista su uno stesso mondo, nell'impossibilità di indentificarne una o di pretendere di trascenderne la tensione.

Tornare al di là della metafisica significa, per Arendt, nota Collin, tornare ad un momento in cui filosofia e agire non erano ancora separati. E ricordando la tensione che, a partire da Platone regna tra la filosofia e l'agire, Arendt sostiene che l'agire è un rapporto al mondo originale, generatore di una forma di pensiero, ma di un pensiero particolare, poiché l'evento non rileva della generalità, ma dell'eccezionalità. E per filosofia, nota Collin, Arendt intende non solamente la metafisica classica e la sua versione dialettica, ma anche la lunga tradizione di filosofia politica, nella misura in cui sia l'una che l'altra disconoscono la forza dell'evento, vale a dire del "nuovo" che è costitutivo del tempo. È il reale che pone delle domande, sempre inedite, ed è nel reale che trovano la loro risposta particolare. Il fatto che l'agire politico non possa mai essere l'applicazione di una filosofia preliminare non significa che non richiede il pensiero. L'agire comporta, esige, suscita una forma di pensiero; tra questi due poli, quello della filosofia e quello dell'agire, che restano effettivamente due dimensioni distinte del rapporto al mondo, si creano dei legami sempre conflittuali, ma reali, si creano dei passaggi, delle fessure che non sopprimono la discontinuità, ma la assumono.

Il pensiero, sostiene Collin, è *logos*, linguaggio, e il linguaggio non finisce mai di dispiegarsi, cominciando e ricominciando senza fine. Il pensiero è un'attività, e nel momento in cui si deposita in un testo, in tutti i testi della storia della filosofia, necessita di una nuova attività: quella del lettore, o dell'interprete che consiste nel donargli la vita.

Pensare è allora, per Arendt, nota Collin, prestare alle parole calore e senso in un nuovo contesto, ridargli nascita. La verità non è appropriabile come un oggetto. La filosofia, che ha rotto con la certezza metafisica dell'appropriazione della "Verità", è un'avventura del pensiero che non si può appoggiare su ciò che, fino ad allora, era stato considerato come acquisito. Se, come Arendt ripete, analizza Collin, la tradizione è spezzata, tale rottura autorizza e richiede una riscoperta avventurosa e audace del passato. E gli errori della metafisica sono sempre come tali i sintomi di una posta in gioco del pensiero che merita di essere riscoperto, nulla è più chiarificante che le impasse di un'opera. Se, sotto il segno di Heidegger, sostiene Collin, Arendt confronta la poesia e il pensiero, è piuttosto il racconto e il pensiero che sembrano congiungersi nel suo percorso, tanto dal condurla ad affermare che pensare è raccontare, così come è, in maniera emblematica, significativo il carattere biografico del suo primo libro, ancora scritto in tedesco. È un modo, per Collin, di prendere sul serio e di inscrivere, nella forma stessa del pensiero, il fatto che "l'essere è tempo", che il senso è estatico, sempre separato da sé.

La critica della riduzione della filosofia al suo carattere metafisico, calcata sulla volontà scientifica di conoscere, nota Collin, non basta tuttavia agli occhi di Arendt a riabilitare la filosofia. Se tale critica fa in modo che il pensiero si stacchi dal sapere, lo lascia prigioniero, analizza Collin, di un altro rischio, quello della contemplazione, nella quale si origina e che può renderlo inadatto ad affrontare la contingenza del fenomeno. Senza dubbio, ogni esperienza filosofica si origina in un momento di arresto, di stupore aprendo una pista di assenza di tempo nel tempo, un *nunc stans* che si trasforma in ricerca di eternità nei Greci e in contemplazione nei mistici del Medio Evo. Ma se, sostiene Collin, lo stupore è un momento iniziale del pensiero, farne un soggiorno permanente comporta un pericolo: mettendosi al riparo da ogni oggetto deperibile, l'uomo perde il rapporto con la contingenza dell'esistenza fattuale, e più particolarmente, per Arendt, con la realtà del male.

Così, analizza Collin, anche Heidegger, il filosofo che ha oltrepassato la metafisica, per Arendt, resta prigioniero della filosofia tradizionale, il linguaggio è linguaggio dell'Essere, che proviene dall'Essere, tagliato fuori dal dialogo con gli altri. In tale rottura con il fenomeno, il filosofo è un "Io" senza alcun ancoraggio.

Pensa da nessuna parte. L'isolamento del filosofo, la sua maniera di incarnare, in qualche modo, l'Uomo in generale, gli conferisce una posizione analoga, analizza Collin, nell'opera arendtiana a quella del tiranno. Il filosofo identifica il suo io ad un Io trascendentale. Situare il pensiero come linguaggio, analizza Collin, nell'ordine del non-totalizzabile, nell'ordine del senso sempre ricominciato, reinterpretato, non si realizza, per Arendt, che se il linguaggio è inteso come dialogo. Il *logos* non è solamente differenza: è anche pluralità e conflittualità, enunciato a partire da molti luoghi di enunciazione che si incrociano per sostenerne l'esercizio. Il *logos* è ai confini del confronto delle opinioni, poiché la posizione dello spettatore si declina sempre al plurale davanti allo stesso mondo e per mondo. Arendt intende per mondo non un'entità trascendentale, ricorda Collin, ma il mondo comune, quello che costituisce, preserva e rinnova senza fine l'umanità.

Confrontata ai tempi oscuri, nota Collin, che potrebbero annunciare la disfatta della ragione, Arendt riattraversa e assume l'eredità dei Lumi non come affermazione dell' "autonomia della ragione", ma come "pensare per se stessi" accessibile a ciascuno/a.

Tra i Greci è Socrate che Arendt privilegia, nota Collin, perché il pensiero, per lui, sorge nell'interpellazione, nella provocazione a far avvenire la parola dell'altro e altresì, la sua predilezione per Socrate come filosofo esemplare, è rivelatrice di un'eccedenza della pluralità e della libertà del pensiero sulla pluralità e libertà del politico.

Le Socrate d'Arendt c'est le Socrate pour lequel penser c'est assumer et confronter les *doxai*. La vérité est alors cette confrontation perpétuelle des opinions, sans qu'aucune puisse faire arrêt et incarner enfin "La" vérité. Pour elle, Socrate est le Socrate qui ne veut pas écrire, celui qui toujours interroge, et interroge chacun à partir de lui-même, la vérité étant le mouvement du cheminement singulier confronté à celui des autres. Arendt parle souvent de la parole, du parler ensemble, car dans le dialogue quelque chose reste ouvert³⁸¹.

Poiché se il dialogo politico è generalmente privilegiato dalla riflessione arendtiana, sottolinea Collin, è accentuandone precisamente i limiti che si rende possibile la sopravvivenza del mondo e l'essere insieme.

³⁸¹ F. Collin, "Ecritures du desastre", op. cit, p. 144

In *Du privé et du public*³⁸² Collin analizza come Arendt torni sul caso di Socrate come a quello di “un pensatore non di professione” nel quale si fondano due passioni apparentemente contraddittorie: il pensiero e l’azione. Ciò che l’affascina nell’attività di Socrate, è che non oggettiva mai il pensiero – non ci sono scritti socratici –, ma lo concepisce come l’invisibile, reso visibile solo dai suoi effetti. Colui che pensa non è mai solo. Essere solo è intrattenere con se stesso un dialogo, essere “due-in-uno”. Nel momento socratico, e quando Arendt, commenta Socrate, questo “due-in-uno” può essere il cominciamento del dialogo e dell’essere insieme plurale. Filosofia e politica appartengono allora allo stesso spazio pubblico.

Ma Arendt sottolinea anche l’eterogeneità del filosofo e del politico: il due-in-uno del pensiero è allora in discontinuità se non in rottura con la pluralità. Se il momento socratico, sottolinea allora Collin, resta il riferimento ideale di Arendt, lei sa tuttavia che a partire da Platone e fino al mondo moderno, il filosofo e il politico si separano. Così si chiariscono, continua Collin, le variazioni del suo pensiero in ciò che riguarda il rapporto del “due-in-uno” del pensiero filosofico e della pluralità politica, di cui accentua tanto la continuità quanto la discontinuità radicale.

In ogni caso è certo che, pur essendo cosciente della necessità del ritiro del pensiero, Arendt non smetterà di analizzare e di celebrare in qualche modo la vita attiva, vale a dire, la vita che riposa sulla diversità irriducibile degli uomini e sulla necessità di tenerne conto. È solamente per Socrate e attraverso Socrate che il “due-in-uno” del rapporto con sè si prolunga nell’esercizio della pluralità.

Se, nelle ultime pagine de *La Vita della mente*, Arendt oppone, sostiene Collin, il pensare due-in-uno, che si apre al dialogo, all’azione che, postula la pluralità, e se sottolinea lo iato del dialogo, del due-in-uno o anche del due-in due con la pluralità, non accade lo stesso ne *La crise de la culture* quando affronta i rapporti tra l’arte e l’attività politica.

Ciò che Arendt ci mostra ed è, per Collin, uno dei momenti più originali e più importanti della sua opera, è, che in arte come in politica, “una decisione è presa” che non è una semplice constatazione dei fatti o l’applicazione di un modello preliminare. Decisione soggettiva di un individuo, ma che chiama all’accordo di ciascuno. Giudicare è affermare ciò che non è ancora.

³⁸² Cfr. F. Collin, “Du privé et du public”, in *Hannah Arendt, Les Cahiers du Grif*, n. 33, 1986, pp. 47-69

464

Così fa il politico quando decide, così l'artista quando crea un'opera: non vi è garanzia. La facoltà di giudicare riposa su un accordo potenziale con gli altri, e il processo di pensare in atto nel giudizio, non è, come nel processo mentale del puro ragionamento, un dialogo di sé con sé; si trova sempre, anche se sono solo con la mia scelta, in una comunicazione anticipata con altri. È da questo accordo potenziale che il giudizio trova la sua validità specifica. Il giudizio, per essere valido, reclama la presenza di altri.

Vi è, nota Collin, tutto un versante del pensiero – o più precisamente della vita della mente – che si articola direttamente all'agire attraverso l'esercizio indispensabile del giudizio. Il confronto delle opinioni, non si consuma in se stesso, sfocia nel giudizio.

Il giudizio, continua Collin, rompe con i pregiudizi che sono essi stessi dei vecchi giudizi sedimentati, senza farne tuttavia tabula rasa, poiché senza di essi, nessun uomo potrebbe vivere: un'esistenza priva di ogni pregiudizio esigerebbe una vigilanza sovraumana, una disponibilità costante ad accogliere e ad essere toccati ad ogni istante dalla totalità del reale, come se ogni giorno fosse il primo o l'ultimo, nel senso del giudizio finale, e ciò è impossibile.

In ciò Collin ritrova una costante della posizione arendtiana: non c'è cominciamento radicale, non c'è un cogito primo che mette il mondo tra parentesi, ma ogni cominciamento si preleva su un fondo di datità e vi si appoggia. È quando i pregiudizi cessano di essere il fondo che condividiamo con gli altri, quando al posto di costituire una tradizione interpretabile si trasformano in ideologia che essi esigono di essere ri-giudicati e non sostituiti con una contro-ideologia.

Ma il giudizio, sostiene Collin, se evita gli echi dei pregiudizi, evita anche gli echi della ragione poiché noi non siamo indotti in errore solo dalla tradizione e dall'autorità, ma anche dalla stessa facoltà di ragione.

Giudicare è con *Pensare* e *Volere*, una delle tre modalità de *La Vita della Mente*, e doveva essere l'oggetto, ricorda Collin, dell'ultima parte dell'opera che ha tale titolo.

Arendt morirà prima di potergli dare la sua forma definitiva, ma gli elementi di cui disponiamo, nota Collin, sono sufficientemente significativi per permetterci di comprenderne l'importanza, la centralità nell'insieme dell'opera arendtiana.

I termini di pensare e giudicare non sono interscambiabili, ma rinviano l'uno all'altro: non si può pensare senza giudicare e non si può giudicare senza pensare.

Tuttavia, sottolinea Collin, mentre Arendt definisce l'attività di pensare come fondamentalmente solitaria anche se comporta un dialogo di sé con sé prefigurando o meno il dialogo con gli altri, tutta la sua analisi dell'attività di giudicare, invece, consiste nel mostrare come quest'ultima ha un rapporto diretto con la contingenza del dato ed è intrinsecamente costitutiva del *sensus communis*. Giudicare in questo senso rompe con il pensare: è un pensare uscito fuori dal ritiro, un pensare in preda ai fenomeni e alla pluralità. Pensare non può essere separato dall'agire, pensare è giudicare³⁸³.

La lettura arendtiana di Kant, come sottolinea altresì anche Myriam Revault d'Allonnes³⁸⁴ è non accademica, non esegetica, non ortodossa.

Il dialogo di pensiero tra Arendt e Kant si stabilirà attraverso la reinterpretazione della terza *Critica* (più precisamente della prima parte – *Critica del giudizio estetico*) e, nello stesso tempo, attraverso l'esplicitazione dell'idea arendtiana di politica comme messa in comune delle parole e degli atti in uno spazio di apparenza e, della tesi fondamentale secondo cui scrivere una filosofia politica non è che un modo per sfuggire la fragilità degli affari umani.

³⁸³ “Il giudizio rappresenta dunque l'apertura nel pensiero di Arendt di un nuovo e in gran parte inesplorato orizzonte di riflessione perché raccoglie la scomoda eredità di una morale secolarizzata e di una filosofia che si è ritratta dalla politica.[...] Giudicare vuol dire pensare e esprimere ciò che si fa, ossia “parlarne”, dare un nome alle cose e alle persone, indicando responsabilità proprie e altrui, prendendo posizione rispetto a ciò che accade. L'evidente relazione tra il “comprendere” – il senso profondo e originario del pensare per Arendt – e il giudicare, sottesa molto chiaramente alla riflessione sull'agire degli anni cinquanta, cresce quindi da sé fino ad assumere un rilievo che vince il laconismo e la riluttanza a rendere troppo esplicite le questioni di metodo. D'altra parte il giudizio acquista rilevanza tematica specifica solo nel momento in cui scavalca nettamente l'ambito del metodo per investire di nuovi e complessi fasci di luce l'intera sfera dell'esperienza. [...] Radicalizzare l'attività del pensiero significa così per Arendt recuperare la “metafisica” come kantiano “scandalo della ragione”, che non mette però solo in gioco l'interesse pratico-esistenziale (morale) dell'uomo riguardo alle cose ultime (Dio, libertà, immortalità). L'antico bisogno metafisico è infatti un bisogno di significato, che investe cose ultime e penultime, ossia tutto ciò che è reale, e che Arendt separa radicalmente dalla verità, dalla conoscenza e dal sapere, dalle finalità e dai risultati conseguibili dall'intelletto umano. Scopo primario di quella distinzione è indicare l'assenza di fondamento di tale ricerca, per non comprometterla e neutralizzarla nelle varie proposte professionali della filosofia, ivi compresa quella contemporanea. Solo un pensiero che si eserciti con ciò che sta oltre i propri limiti e che, nell'assenza di ogni sostegno tradizionale, espone la sua struttura più propria, potrà far da cerniera per l'attività della mente storicamente e umanamente più sensibile: il giudizio”. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 175-186

³⁸⁴ Cfr. M. Revault d'Allonnes, “Qu'est-ce que juger? Hannah Arendt lectrice de Kant”, in *Le gai renoncement. L'affaiblissement de la pensée dans les années 80*, Futur Antérieur, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 25-42

La filosofia politica kantiana non si trova, allora, dove la si attende, ma nella *Critica del giudizio* dove la libertà è descritta come un attributo del potere dell'immaginazione e non del potere della volontà. Per Arendt, analizza Collin, la facoltà di giudicare nella sua prospettiva propria, implica un'attività politica, piuttosto che puramente teoretica ed è necessario che tra il politico e la facoltà di giudicare intervenga la pluralità: se gli uomini sono degli esseri politici è in ragione della condizione umana della pluralità.

La facoltà di giudicare ciò che è particolare, l'attitudine a dire "questo è sbagliato", "questo è bello" e così via, non è la stessa cosa della facoltà di pensare. Il pensiero ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti; il giudicare concerne sempre particolari. [...] Se il pensiero – il due-in-uno del dialogo senza voce – attualizza la differenza interna alla nostra identità quale è data nell'essere coscienti e con ciò sfocia nella coscienza etica come suo sottoprodotto, il giudicare, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, là dove non sono mai solo e sono sempre troppo indaffarato per essere in grado di pensare³⁸⁵.

Il giudizio estetico, analizza Collin, pronuncia, decide su una realtà particolare che non è l'applicazione di una legge precedente, ma costituisce la sua propria legge. La facoltà del giudizio si occupa di oggetti particolari che in quanto tali hanno un elemento contingente in rapporto all'universale che, normalmente, è la sfera del pensiero.

Ma tale giudizio è universale, nella misura in cui presuppone e fa appello all'accordo degli altri. La questione posta allora da tali giudizi, sostiene Collin, la difficoltà che li abita, è di pensare il particolare. Ma pensare significa generalizzare: è dunque la facoltà di combinare il particolare ed il generale.

E, allo stesso modo, la singolarità della vita di qualcuno, analizza Collin, attesta in maniera eminente dell'umanità. L'esempio non è un'applicazione della regola, ma la sua realtà. La determinazione particolare non è, come nella dialettica hegeliana, un momento dell'universale: è l'universale interamente rivelato³⁸⁶.

³⁸⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, op. cit., p. 288

³⁸⁶ "Tout événement est un coup, un choc, un trauma. Quand il arrive, ce coup explose, éclate, se disloque et se fragmente. Le fragment, depuis Benjamin, n'a rien de l'inachevé, de l'inaccompli romantique. Le fragment romantique, comme on l'a montré, est bien inachevé, loin d'être le produit d'une fragmentation originaire ou d'un désœuvrement d'origine, est une totalité isolée et close sur elle-même qui présente, en un fragment, en un morceau complet, l'absolu comme un tout. [...] C'est une partie mais qui, comme

Nella riflessione arendtiana sul giudizio di gusto allora, sottolinea Collin, si può trovare l'esigenza di pensare il particolare che compie il giudizio estetico di cui il racconto è una modalità. Così raccontare, tracciare una biografia è pensare attraverso e nell'esempio.

Il pensiero in movimento, il pensiero quotidiano rinnovato, il pensiero dei non-filosofi, il pensiero che è proprio di ogni essere umano necessita di un momento di sospensione, un momento di immobilità, analizza Collin, nella corrente del tempo, ma non permette di isolarsi, almeno in maniera duratura, di ritirarsi. Il pensiero, strettamente legato all'agire, in congiunture ogni volta uniche, è attraverso il giudizio, un pensiero in preda al fenomeno, un pensiero del particolare. In questo senso esso, per Collin, è quasi estraneo alla sua modalità filosofica, poiché la filosofia (la conoscenza attraverso il discorso) non si ferma sugli istanti particolari, gli oggetti offerti ai sensi, ma mira agli universali, alle cose che può localizzare. Sarebbe un grosso errore, continua Collin, andare a cercare questi universali al livello della pratica e della politica che non riguardano che i casi particolari; in questi campi, le constatazioni generali applicabili ovunque allo stesso modo si degradano immediatamente e cadono nelle generalità. L'azione si applica ai casi particolari, la congiuntura che si incontra, che bisogna giudicare, non è un caso di applicazione fra altri di un principio generale: è sempre nuova, originale, necessita di una comprensione in nuovi termini, che è, già in sé, una forma di decisione.

Pensare così come giudicare, non in nome di un principio astratto, sostiene Collin, di una Legge generale, né in nome del passato, dell'esperienza acquisita – la pre-comprensione può, in effetti, occultare piuttosto che chiarire la comprensione –, ma in qualche modo in direzione dell'avvenire, donandogli forma, donandogli un senso comunicabile. Qui il particolare genera l'universale. In termini kantiani, è il giudizio riflettente e non il giudizio determinante che interessa Arendt per chiarire tale articolazione tra pensare e agire.

partie, présent le tout. C'est un morceau inachevé, mais dont l'inachèvement est l'absolu." F. Proust, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Les éditions du CERF, 1994, p. 25

Giudicare, è decidere di ciò che è, di ciò che accade. A partire da un ricorso comune, continua Collin, alla nozione di evento, si trova così, in Arendt, una concezione del *faire être* che non è il *laisser advenir de l'Être* pronunciato da Heidegger. Poiché giudicare è non solamente un'attività, ma una dimensione dell'agire propriamente detto. Ma ciò che differenzia ancor di più, sottolinea Collin, il far essere arendtiano dal "lasciar-essere" heideggeriano è che, il primo si iscrive anzitutto nella comunicazione, facendo appello al consenso dell'altro in ciò che Arendt chiama dopo Kant, "la mentalità allargata", mentre il secondo è un agire solitario. Il giudizio è sicuramente, a suo modo, svelamento, ma uno svelamento che implica una decisione, uno svelamento che fa essere senza il riparo dell'Essere.

Arendt insiste tuttavia, nota Collin, sul fatto che il giudizio non è una creazione. L'attività di giudicare è propria degli spettatori (i quali sono sempre al plurale), non di coloro che fanno le cose, ma di coloro che le chiariscono, senso condiviso e condivisibile. Per il giudizio, gli spettatori non fanno sorgere l'evento, ma gli danno statuto di evento. Ed è così che la Rivoluzione francese la cui violenza interrutiva è principalmente condannabile per Kant si trova salvata dal giudizio del popolo che la ratifica.

E la congiuntura da affrontare, continua Collin, è sempre in un certo qual modo nuova, inattesa: non è un caso di applicazione fra altri di principi preliminari. Necessita e genera ogni volta un modo nuovo di apprensione: è costitutiva del suo principio. Ogni giudizio apprende il particolare non come un caso di applicazione, ma come un esempio di una regola universale che ci è impossibile enunciare. Nella sua originalità, genera una comunicabilità specifica³⁸⁷.

³⁸⁷ "Giudicare: Kant: l'impossibilità di sussumere l'individuale. L'individuale può essere centrato o mancato soltanto nel giudizio. Di questo si tratta, in politica, dove siamo sempre a confronto con situazioni per le quali, al massimo, vi sono precedenti, ma non regole generali. [...] La facoltà del giudizio riflettente: siamo in possesso dell'esperienza del particolare e lo pensiamo in base all'ammissione di un universale non conosciuto. (questa è la differenza rispetto alla sussunzione, in cui partiamo da un universale conosciuto o dalla facoltà di giudizio determinante). In altre parole: nella facoltà del giudizio determinante procedo dall'esperienza dell' "io penso" e dunque dai principi (a priori) dati nel Sé, nella facoltà di giudizio riflettente dall'esperienza del mondo nella sua particolarità. Il motivo per cui Kant non poté compiere il passo dall' a priori all' a posteriori potrebbe essere il fatto che la scoperta della facoltà di giudizio infrange lo schema dell' a priori- a posteriori. La validità universale del giudizio – non è deducibile dal Sé –, ma dipende dal senso comune, ovvero dalla presenza dell'altro. [...] La condizione di possibilità della facoltà di giudizio è la presenza dell'altro, lo spazio pubblico. [...] Lo spazio pubblico garantisce la validità del giudizio, e ciò che per la "facoltà di giudizio determinante" è la presenza

Così la Rivoluzione francese ratificata dal giudizio condiviso degli spettatori, analizza Collin, acquisisce una validità esemplare che chiarisce le rivoluzioni a venire senza tuttavia sussumerle come lo farebbe un concetto. E, l'assenso comune che suscita, lascia ciascuno alla sua comprensione singolare nel giudizio comune. La Rivoluzione francese non è un concetto, ma un esempio, e l'esempio fa pensare.

Il giudizio pratico arendtiano, nota Collin, si riferisce, nell'opera kantiana al giudizio estetico. Ogni uomo non può creare, ma può giudicare.

Già ne *La crise de la culture* – in italiano tali saggi sono raccolti in *Tra passato e futuro* – Arendt afferma, analizza Collin, che il fondamento più interessante della politica kantiana è nella critica della facoltà del giudizio, ancorata al fenomeno del gusto:

Vorrei accennare alla prima parte della *Critica del giudizio* di Kant, che come “Critica del giudizio estetico”, contiene l'aspetto forse più grande e originale della filosofia politica kantiana. In quest'opera si analizza il bello innanzi tutto dal punto di vista dello spettatore che giudica partendo dal fenomeno del gusto inteso come rapporto attivo con quanto è bello. [...] Il potere di giudicare si fonda sull'accordo potenziale con altri: il processo del pensiero che realizza il giudizio non è un dialogo con se stessi, come il pensiero dedito al puro ragionamento; al contrario, anche se nel prendere la decisione io sono del tutto solo, il mio giudizio si esplica in una comunicazione anticipata con altri con i quali devo infine arrivare a un certo accordo. Da questo accordo potenziale il giudizio deriva il proprio valore. [...] Il giudizio, per essere valido, richiede la presenza altrui. Per questo, pur avendo un certo valore specifico, il giudizio non può mai avere validità universale. [...] Il giudicare è una delle più importanti, se non la più importante attività nella quale si manifesti il nostro “condividere il mondo con altri”. Ma la novità delle asserzioni della *Critica del giudizio* è l'aver scoperto questo fenomeno in tutta la sua vastità proprio nello studiare il fenomeno del gusto, cioè proprio quel tipo di giudizi da sempre attribuiti ad un campo del tutto estraneo alla politica e alla ragione, perché operanti in maniera puramente estetica. [...] Perciò il gusto, nella misura in cui fa appello al comune giudizio come ogni altro giudizio, è tutto il contrario di un

dell'universale, l' a priori nella ragione per la “facoltà del giudizio riflettente” è la presenza altrui. Oppure ciò che la presenza del Sé è per la mancanza formale di contraddizione, la presenza dell'altro è per la validità universale concreta, che però non è mai universale, e la cui pretesa di validità non supera mai gli altri.” H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, Vicenza, Neri Pozzi Editore, 2007, p. 455

“sentimento personale”. Tanto in estetica, come in politica, giudicando si prende una decisione. [...] Ogni volta che gli uomini esprimono un giudizio sulle cose del mondo che costituiscono loro comune patrimonio, il loro giudizio trascende la cosa giudicata. Nella sua maniera di giudicare, un uomo svela in certa misura anche se stesso, fa capire che genere di persona sia. [...] L’ambito nel quale si esplica pubblicamente tale caratteristica della persona è proprio quello dell’azione e della parola, l’ambito delle attività squisitamente politiche, nel quale si rende manifesto ciò che un uomo è³⁸⁸.

È sempre ne *La crise de la culture*, continua Collin, che Arendt vede come la Legge (della comunità, la legge politica) non si identifica alla Legge morale e non consiste o non solamente nell’accordo di sé con sé che implica la moralità, ma nell’accordo con gli altri che non può essere ottenuto che attraverso la persuasione o la sollecitazione e non sotto costrizione. È la costituzione di un *sensus communis* che, nel vocabolario arendtiano, sostiene Collin, non è la semplice fattualità del senso comune percettivo – anche se è a volte confuso con quest’ultimo –, ma un senso (una significazione) costituito insieme. Tuttavia, nel contesto che è quello della riflessione sulla cultura, Arendt identifica la facoltà di giudicare, nota Collin, con la creazione artistica e non con il giudizio del bello come fa in seguito.

Per inquadrare nella giusta prospettiva la facoltà di giudicare e determinare quanto vi sia compreso di attività politica piuttosto che puramente teoretica, accenneremo in breve all’opera considerata di solito come l’espressione della filosofia politica kantiana, quella della *Critica della ragion pratica* che tratta della facoltà legislatrice della ragione. Il principio legislativo, espresso dall’ “imperativo categorico” (“agisci sempre in modo tale che il principio della tua azione possa diventare una legge generale”), si fonda sulla necessità che il pensiero razionale sia in accordo con se stesso. [...] Nella *Critica del giudizio*, invece, Kant sostiene un diverso modo di ragionare, per il quale non è sufficiente l’accordo con se stessi, bensì occorre saper “ragionare al posto di chiunque altro”, e si richiede perciò “una mentalità allargata” [...] Ora, questa mentalità allargata, che in quanto è giudizio sa come trascendere le proprie limitazioni individuali, non può d’altronde agire nel pieno isolamento e nella solitudine; richiede la presenza di altri, per

³⁸⁸ H. Arendt, “La crisi della cultura: nella società e nella politica”, in trad.it, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, pp 282-286

prenderne in considerazione le prospettive, e senza di loro è del tutto incapace di agire³⁸⁹.

L'originalità di Arendt, sostiene Collin, consiste dunque nell'elaborare ogni giudizio pratico, politico, sul modello del giudizio estetico. Poiché, seguendo Kant, il giudizio estetico che consiste nel dire "questo è bello" o "questo è brutto" non è un enunciato puramente soggettivo come ciò che concerne il gusto e l'odorato che non attengono il giudizio estetico. Quest'ultimo, che pronuncia "questo è bello", pretende, al contrario, di mettersi al posto dell'altro, nella formulazione kantiana "al posto di ogni altro", di essere universalmente condivisibile. Questo è bello postula la sua comunicabilità. Il giudizio estetico opera così la giuntura tra il puro privato del "mi piace questo" e il pubblico, tra qualcuno e il mondo.

Ma, continua Collin, quale è il senso esatto del "questo è bello", di questa "comunicazione" del giudizio su un oggetto particolare quando non si tratta della semplice affermazione di un gusto soggettivo?

Come il giudizio così emesso, è condivisibile, se non è in riferimento ad un principio esistente al quale basterebbe rapportarlo?

Quale è l'estensione della generalità alla quale apre un esempio, che si tratti di un'opera d'arte particolare – nel giudizio estetico – o di un evento – nel giudizio politico?

La risposta di Kant non è priva di una certa ambiguità, nota Collin, ambiguità che la lettura arendtiana accentua. In effetti, la validità universale potenziale del giudizio emesso da un individuo singolare in una congiuntura particolare può essere interpretata in due registri che senza escludersi, tuttavia non si identificano.

Il *sensus communis* è, per Arendt, il senso del mondo comune ed è esattamente a questo *sensus communis* che il giudizio fa appello in tutti e in ciascuno e tale appello potenziale fornisce ai giudizi la loro specifica validità. E precisa altresì che le massime del *sensus communis* (pensare per se stessi, pensare mettendosi al posto di ogni altro, pensare sempre in accordo con se stessi) non riguardano la conoscenza, ma solo opinioni e giudizi. Nella misura in cui allora la validità specifica di tali giudizi è eterogenea a quella delle proposizioni cognitive Arendt traduce *allgemein* con "generale" e non "universale".

³⁸⁹ *Ibidem*
472

Essa può essere posta come principalmente comunicabile o come effettivamente comunicabile o comunicata, e in questa seconda ipotesi, la comunicazione può essere effettivamente comunicabile ad altri o a tutti gli altri. Tali versioni interpretative, sottolinea Collin, si appoggiano sulla complessità dello stesso vocabolario kantiano. Come lo precisano alcuni dei suoi traduttori, *Allgemeinheit* e *Gemeingültigkeit* non sono identiche, e si può tradurre la prima con universalità, la seconda con generalità senza voler pretendere una distinzione netta, ma sottolineando almeno un'inflexione dell'apertura. Ugualmente, bisogna distinguere *Gemeinsinn* (senso comune) e *Gemeiner Menschenverstand* (comune comprensione).

Nel saggio interpretativo che accompagna la sua traduzione dei testi di Arendt, Myriam Revault d'Allones sottolinea che Arendt sistematicamente traduce *allgemein* con generale e non con universale e tale scelta è il segno di uno scarto positivamente rivendicato:

Si paradoxal que ce puisse paraître, la généralité – parce qu'elle est sans garantie – engage et confirme la pluralité bien plus que ne le fait l'universalité de la vérité rationnelle ou de la prescription éthique³⁹⁰.

Se la condivisione del giudizio di gusto è comunicabilità effettiva, resta da domandarsi se Arendt, presupponga che il giudizio possa essere condiviso da tutti gli uomini, se interpreti questa comunicabilità come estensibile all'intera umanità, presente e a venire o se consideri questa come selettiva.

Il giudizio che, potenzialmente, fa appello all'assenso di (ogni) altro, incontra di fatto l'assenso di un certo numero di altri che lo condividono. La comunicabilità aperta a tutti si restringe nella comunicazione effettiva. Arendt, nota Collin, distingue tre accezioni kantiane della nozione di uomo o di umanità: la specie umana, così come appare nella seconda parte della *Critica della facoltà del giudizio*, l'Uomo, essere dotato di ragione, come appare nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica*, e infine ciò che chiama gli uomini, creature terrestri, che vivono e comunicano, dotate di un senso comune, di un *sensus communis*, che rileva della *Critica del giudizio* e del giudizio estetico.

³⁹⁰ M. Revault d'Allones, "Le courage de juger", in H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p. 233

Nell'attività del conoscere, il giudizio, attraverso la mediazione dell'immaginazione, costituisce uno schema, che non è né la particolarità dell'oggetto dato, né la generalità del concetto, ma iscrive nella sua stessa particolarità la sua potenziale validità universale. L'equivalente dello schema, nel campo del giudizio detto estetico, è l'esempio. In effetti, la costituzione di un dato particolare in esempio postula la sua comunicazione concreta effettiva, ma non determina i limiti di quest'ultima. L'esempio mantiene la sua "validità esemplare" che permette la sua estensione ad altri casi non meno particolari, ma senza sussumerli come lo fa un concetto: è nella e per la sua unicità che chiarisce altre unicità.

L'élément commun à l'art et à la politique est que tous deux sont des phénomènes du monde public. [...] Dans l'un et l'autre cas, la validité du jugement a pour critère, non pas la non-contradiction (comme dans le domaine de la raison pure ou de la raison pratique) mais l'assentiment d'autrui. Ce type de jugement ne comporte donc pas d'universalité abstraite, mais même pas d'universalité concrète. [...] L'exemple révèle dans le particulier "la généralité qu'on ne pourrait pas définir autrement". En ce sens il n'y aurait de vérité que du particulier, et la langue ne trouve son essence que dans un acte de langage³⁹¹.

L'universalità che difende è dunque, sostiene Collin, una comunicabilità che non solamente non fa l'economia del particolare o dell'unico, ma si fonda su quest'ultimo.

Il giudizio di gusto assembla l'attore e lo spettatore, continua Collin, in una comprensione nello stesso tempo unica e appoggiata sull'iniziativa e l'adesione di ciascuno. È il solo modo di essere insieme in un mondo comune: condividendo gli stessi sentimenti, vale a dire gli stessi giudizi.

L'universalità consiste qui nell'appello all'assenso degli altri, che si tratti di sollecitare in questo senso o di persuadere.

L'elezione del giudizio quale modalità centrale della filosofia politica di Arendt sottolinea, per Collin, il ruolo determinante che ciascuno è chiamato a dare, in rapporto agli altri, nella costituzione dell'evento.

³⁹¹ F. Collin, "Poétique et Politique. Maurice Blanchot et Hannah Arendt", in *Cahiers du Collège international de philosophie*, Paris, Osiris, 1988, p. 6

Se Arendt lo attribuisce agli spettatori – più che agli attori – conferisce, sostiene Collin, ai primi un ruolo determinante. Gli spettatori sono, a questo titolo, degli attori. E decidendo di ciò che è bene, bello, lo inscrivono nel reale. Non c'è “giudizio della storia”, ma solamente giudizio degli uomini che ne accreditano il corso.

In questa prospettiva, il bene o il bello in sé non esistono: non esistono che ratificati e si può anche dire che il bene ed il bello consistono nella loro ratificazione condivisa. Da questo punto di vista, il male prolifera dove gli spettatori dimissionano, dove se ne vanno. È allora il processo naturale o storico che prende il sopravvento sull'iniziativa umana: il male è la riduzione dell'umano a processo.

Si disegna qui, nota Collin, in filigrana, la posizione arendtiana che riguarda il male che non è mai tematizzata a lungo, ma che attraversa tutta la sua opera. Il male prolifera laddove, in termini nietzschiani, il deserto cresce se il giudizio degli uomini non gli si oppone, costituendo delle zone di resistenza, delle oasi.

Giudicare, e condividere il giudizio, sostiene Collin, è costituire una di queste zone di resistenza attraverso l'elaborazione di un mondo comune o di un essere insieme. Laddove alcuni usano la loro facoltà di giudicare che li unisce, e indipendentemente in qualche modo dall'oggetto sul quale o intorno al quale si riuniscono, il male è arrestato. Il bene o piuttosto la resistenza al male non è un contenuto, analizza Collin, ma una forma, questa forma non è quella della Legge.

Il pensiero, nella modalità del giudizio, è strettamente legato all'immaginazione, potere di sintesi in generale, che è arte della rappresentazione, ma di una rappresentazione che non è mimetica, è una rappresentazione costitutiva.

Arendt compie, per Collin, un cortocircuito audace confrontando su questo punto la *Critica della ragion pura* e la *Critica del giudizio* affermando che è la stessa facoltà – l'immaginazione – che fornisce gli schemi alla conoscenza e gli esempi al giudizio.

Tra la pura sensibilità ricettiva e il concetto si opera un lavoro di elaborazione che è la posta in gioco fondamentale, sostiene Collin, del pensiero e del giudizio e attraverso la quale il particolare è reso conoscibile senza essere tuttavia fuso nella generalità. L'accordo miracoloso del generale e del particolare è nell'immaginazione che si opera e attraverso il giudizio che si consacra.

In tal senso, continua Collin, ricordo e anticipazione rilevano della stessa struttura, e la distinzione tra immaginazione produttiva e immaginazione riproduttiva viene meno: si tratta sempre di elaborare il puro dato sensibile, di far significare ciò che si presenta.

Avvicinando allora la costituzione dello schema (nella conoscenza) a quella del modello o dell'esempio (nel giudizio estetico) Arendt, sostiene Collin, si appoggia su quest'ultimo per chiarire la sua concezione di un pensiero articolato all'azione attraverso il giudizio. È nel giudizio estetico che trova il miglior modo capace non solamente di fondare la sua filosofia politica, ma di chiarire il rapporto dell'essere umano con il mondo e con gli altri.

Così, nota Collin, è attraverso l'analisi del giudizio politico che Arendt lascia apparire, in filigrana, e con Kant, il pensiero di un'estetica e dell'opera d'arte che non sia quello della registrazione della fragilità degli affari o dell'iscrizione delle gesta degli eroi, ma un atto costitutivo che, nella sua ripresa del passato, apre ad un avvenire e di cui la durata è fatta di cominciamenti.

Appoggiandosi allora alla *Critica del giudizio*, ciò che Arendt fa, sottolinea Collin, è allargare a tutta la sfera dell'attività pubblica, estetica e politica ciò che Kant confinava nel "giudizio di gusto". In queste due forme di attività, per Arendt, continua Collin, si tratta sempre di una di una decisione, dove la volontà non è intesa come scelta tra più possibilità, ma come invenzione dell'impossibile, di ciò che non è ancora: libertà dell'io posso e non dell'io voglio.

Tuttavia, come scrive Ronald Beiner la volontà, conduce ad un impasse teorica³⁹². La volontà, se ha un significato, implica un "abisso di pura spontaneità". Nell'ultima pagina di *Volere* scrive, infatti, Arendt:

Siamo condannati a essere liberi in ragione dell'essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarietà, se ci sia gradita o preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una forma qualunque di fatalismo. Questa impasse se è veramente tale, può essere superata o risolta solo facendo del cominciamento, la facoltà del *Giudizio*, un'analisi della quale, forse, può almeno dirci che cosa sia implicato nei nostri giudizi "mi piace" o "non mi piace"³⁹³.

³⁹² Cfr, R. Beiner, "Hannah Arendt et la faculté de juger", in H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, pp. 129-217

³⁹³ H. Arendt, *Vita della mente*, op. cit, p. 546

In *La crisi della cultura*, Arendt aveva introdotto la nozione di giudizio per garantire basi più solide alla sua concezione di azione politica intesa come pluralità di uomini che agiscono di comune accordo in uno spazio pubblico. Nella formulazione successiva che inizia a emergere nelle lezioni su Kant così come in *Pensare* si ha un approccio con il giudizio diverso. Qui il giudizio è descritto come il superamento o la soluzione di un impasse. Il concetto guida dell'ultimo paragrafo di *Volere* è il problema della libertà umana e la sua correlazione alla volontà. Il punto di contatto sta nel fatto che solo attraverso l'analisi delle facoltà che è in relazione con le nostre sensazioni di piacere e dispiacere possiamo trovare una via per abbracciare la libertà umana e considerarla propria degli esseri mortali.

La crisi della comprensione è identica alla crisi del giudizio, comprensione e giudizio sono legati e correlati l'una all'altro in modo tale che si debba descriverli entrambi come quell'abitudine di sussumere il particolare sotto una regola universale. La facoltà del giudizio assume la sua funzione proprio quando il metro del giudizio viene meno.

Così giudicare serve ad aiutarci a dare una ragione, a rendere umanamente intellegibili, eventi che altrimenti si sottrarrebbero a tale riduzione. La facoltà del giudizio è al servizio dell'intellegibilità umana e, compito della politica, è conferire intellegibilità.

È utile, allora, operare un confronto, sostiene Beiner nel suo saggio interpretativo sul giudizio politico arendtiano con Merleau-Ponty: *La banalità del male* è paragonabile, in effetti, a *Umanismo e Terrore*. Quello che accumuna queste due opere è lo sforzo di penetrare nel punto cruciale delle loro rispettive inchieste. Quando il tentativo di comprendere è al servizio del giudizio, richiede il libero esercizio dell'immaginazione, in particolare, l'abilità di immaginare i fatti appare in una prospettiva che di fatto non ci appartiene. Il giudizio può richiederci lo sforzo di capire coloro con i quali non condividiamo i punti di vista. Il disaccordo non ci esenta dalla responsabilità di capire ciò che rifiutiamo; semmai, aumenta quasi questa responsabilità. Anche per Merleau-Ponty, come per Arendt, il giudizio assume il tragico compito di capire e perdonare, queste facoltà costituiscono le dimensioni tragiche del giudizio.

Il giudizio deve essere libero, e la condizione della sua autonomia consiste nella capacità di pensare. Senza i giudizi che rendono intellegibile il mondo, lo spazio delle apparenze collasserebbe. Il diritto al giudizio è quindi assoluto e inalienabile, dal momento che giudicando costantemente, possiamo dare al mondo un senso.

In un articolo intitolato “Freedoms et Politics” e pubblicato nel 1961, si trova per la prima volta l’idea che la *Critica del giudizio* di Kant contenga i germi di una filosofia politica opposta e distinta da quella esposta nella *Critica della ragion pratica*. La teoria del giudizio, delineata da Arendt nelle opere successive, consiste nel tentativo di estrarre e sviluppare questa “altra” filosofia politica contenuta nella *Critica del giudizio*.

Ricostruendo, in *La crisi della cultura*, Arendt introduce la sua discussione sul giudizio in connessione con lo spettatore che coglie le apparenze culturali e politiche e cita, quindi, la prima parte della *Critica del giudizio*, “Critica del giudizio estetico” nella quale si analizza il bello innanzi tutto dal punto di vista dello spettatore che giudica. Arendt qui concentra la sua attenzione sulla presupposta pluralità del giudizio opposta alla natura individuale del pensiero. Il mio giudizio su un particolare, sostiene Arendt, non dipende semplicemente dalla mia percezione, ma dalla mia capacità di rappresentarmi qualcosa che non percepisco. È chiaro che il giudizio e l’opinione si appartengono intimamente come facoltà principali della ragione politica. Il pensiero politico, per Arendt, è essenzialmente rappresentativo – senza per questo coincidere con la politica della rappresentanza – per la quale il suo atteggiamento è di netta critica. È rappresentativo il pensiero che riesce a sganciarsi dall’immediatezza sensibile e a muoversi nello spazio fenomenico delle apparenze, a percepire in assenza dell’oggetto. È la facoltà di rappresentare, di rendere presente ciò che è assente viene chiamata, come sappiamo, da Kant immaginazione, immaginazione che propone dunque esempi per il giudizio. Gli schemi sono per la conoscenza ciò che gli esempi rappresentano per il giudizio, ed entrambi sono il prodotto dell’immaginazione.

Secondo Arendt, il pensiero – il movimento critico dell’atto del pensare – lascia la presa dell’universale e così rende libero il giudizio di operare in uno spazio aperto, sia morale che estetico. In tal modo, l’universale non domina sul particolare; piuttosto, quest’ultimo può essere compreso come se veramente svelasse se stesso. Il pensiero stesso assume quindi rilievo in virtù della sua relazione con la facoltà del giudizio. Il pensiero sprigiona la potenza politica della facoltà di giudizio.

Alla fine del capitolo su “Volere” ne *La vita della mente* il problema centrale, è la natura della libertà umana: Come può qualcosa di così radicalmente contingente, come la facoltà del giudizio, fornire una solida base alla libertà umana?

Se, nei saggi precedenti, Arendt aveva caratterizzato la libertà come qualcosa di mondano e pubblico, in relazione al mondo dell'azione politica; nel suo ultimo lavoro, espone una nozione di libertà intesa come azione nel mondo pubblico verso la spontaneità, la contingenza, l'autonomia della volontà.

E ciò è in relazione con la nozione di natalità, ed è ciò che interessa a Collin, nella misura in cui non scegliamo di nascere. Il problema rimane allora: Come affermare la libertà? La volontà implica un'implicazione di costrizione e Arendt la descrive come un'impasse, volgendosi alla facoltà del giudizio.

La nozione secondo la quale siamo nati liberi suggerisce, in un certo senso, che siamo semplicemente destinati o condannati ad essere liberi. Giudicare, al contrario, permette di sperimentare un senso di piacere positivo nella contingenza del particolare. Gli uomini, per Arendt, che hanno sentito l'imponente responsabilità della libertà hanno cercato di evitarla come varie dottrine, come il fatalismo o l'idea del processo storico e l'unica possibilità, a suo avviso, in cui la libertà può attualmente affermarsi è attraverso il piacere scaturito dalle azioni libere degli uomini, attraverso la riflessione e il giudizio. La riflessione arendtiana, seguendo Kant, definisce il giudizio in termini di attività capace di sussumere il particolare sotto l'universale. Chiama giudizio "la facoltà di pensare il particolare", e pensare il particolare, significa ricondurlo sotto un concetto generale. Kant, ricordiamo brevemente, distingue fra due tipi di giudizio: uno in cui l'universale (la regola, il principio, o la legge) è dato per sussunzione, e uno in cui l'universale è carente e deve in qualche modo essere prodotto dal particolare: il primo lo chiama determinante, il secondo riflettente³⁹⁴.

³⁹⁴ "Kant distingue deux cas: ou bien le général est déjà donné, connu, et il suffit de l'appliquer, c'est-à-dire de déterminer le particulier auquel il s'applique (usage apodictique de la raison, jugement déterminant); ou bien le général fait problème, et doit lui-même être trouvé (usage hypothétique de la raison, jugement réfléchissant). [...] Le jugement est dit déterminant, lorsqu'il exprime l'accord des facultés sous une faculté elle-même déterminante, c'est-à-dire lorsqu'il détermine un objet conformément à une faculté posée d'abord comme législatrice. Ainsi le jugement théorique exprime l'accord des facultés qui détermine un objet conformément à l'entendement législateur. De même il y a un jugement pratique, qui détermine si une action possible est un cas soumis à la loi morale: il exprime l'accord de l'entendement et de la raison, sous la présidence de la raison. Dans le jugement théorique, l'imagination fournit un schème conformément au concept de l'entendement; dans le jugement pratique, l'entendement fournit un type conformément à la loi de la raison. [...] Jugement déterminant et jugement réfléchissant ne sont pas comme deux espèces d'un même genre. Le jugement réfléchissant manifeste et libère un fond qui restait caché dans l'autre. Mais l'autre, déjà, n'était jugement que par ce fond vivant" G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Puf, 1963, pp 84-87

Questa attività del giudizio avviene quando ci troviamo di fronte al particolare. Ciò non implica l'atto di restituire un commento generale su un dato tipo di oggetto, piuttosto questo oggetto particolare, richiede il giudizio. Giudicare è ragionare sul particolare opposto al ragionare sull'universale. Posso capire e applicare l'universale solo attraverso la sperimentazione dei tipi del particolare ai quali attribuiamo questo predicato. Kant sostiene anche che l'attività del giudicare è sociale, dal momento che i nostri giudizi estetici si riferiscono a un mondo comune e con-diviso, a ciò che appare pubblicamente a tutti i soggetti giudicanti, e quindi non semplicemente alle preferenze soggettive degli individui. Il giudizio intersoggettivo, plurale, scaturisce da ciò che i soggetti hanno in comune, da ciò che è in mezzo a loro; cioè quello che Kant, chiama mondo. Il gusto estetico è, per Kant, disinteressato, contemplativo più che pratico, autonomo più che eteronomo, cioè libero e definisce altresì il principio di giudizi condivisi "senso comune", caratterizzandolo non come sentimento individuale, ma come sentimento comune. Specifica altresì, ricordiamo, tre massime del senso comune: pensare da sé, pensare mettendosi al posto degli altri, pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso. Kant si riferisce alla seconda come alla massima del modo di pensare largo, perché è l'unica che appartiene al giudizio. I giudizi devono essere universali e pubblici, devono rivolgersi a tutti ed essere connessi con tutte le cose pubbliche che si stanno davanti e sono visibili da tutti gli uomini. L'universalità e il disinteresse, per Kant, caratterizzano il giudizio estetico e il giudizio politico. Arendt conferma tale concezione del giudizio: giudicare – come pensare – comporta un allontanamento dall'agire umano tale da rendere possibile una riflessione disinteressata sul suo significato. I protagonisti dell'azione, sostiene Arendt, hanno solo una visione parziale e quindi il significato dell'insieme può essere colto solo dallo spettatore. Kant osserva che lo spettatore deve scorgere un significato altrimenti si annoierà, ma solo lo spettatore della storia si stancherà, non l'attore. Il giudizio appare allora nell'analisi kantiana un dovere faticoso e malinconico, così come la rivoluzione. Ed è ciò che interessa particolarmente Collin, la malinconia di fondo del giudizio e della rivoluzione che tuttavia non impediscono che si giudica e si agisce, qui e ora, essendo il giudizio una decisione presa sul presente che apre una fessura, una sovversione nel dato e la rivoluzione una *praxis* permanente, atto di resistenza e insurrezione in una storia che è sperimentazione e non processo.

Per Arendt, la disperata ricerca kantiana di una via d'uscita dalla malinconia indotta dall'esercizio del giudicare ha creato una grande tensione nella sua concezione del

giudizio politico. Una possibile soluzione risiede nell'idea di progresso umano, o nell'assoluto secondo il quale la storia ha un significato, ma, sostiene Arendt, tale postulato contraddice la supremazia assoluta accordata allo spettatore disinteressato, che è autonomo e quindi del tutto indipendente dal corso storico.

Abbiamo parlato della parzialità dell'attore che, coinvolto negli eventi, non coglie mai il significato dell'insieme. Ciò vale per tutte le storie che possono essere narrate e Hegel ha perfettamente ragione quando afferma che la filosofia come la nittola di Minerva alza soltanto al crepuscolo il suo volo. Non si può dire la stessa cosa per il bello o per ogni atto in sè e per sè. Nei termini kantiani, il bello è un fine in sè perché contiene in se stesso ogni suo possibile significato senza riferimento ad altri senza legame, in un certo senso, con altre cose belle. Si dà così nello stesso Kant la seguente contraddizione: il progresso indefinito è la legge del genere umano; al tempo stesso, la dignità dell'uomo esige che questi (ogni singolo individuo) sia in quanto tale, nella sua particolarità, visto riflettere, ma fuori da ogni comparazione e in una dimensione di atemporalità, la generalità del genere umano. In altri termini, l'idea stessa di progresso se deve essere qualcosa di più di un mutamento di circostanze e di un miglioramento del mondo, contraddice la nozione kantiana di dignità dell'uomo. È contrario alla dignità umana credere nel progresso. Progresso significa che la storia come trama narrativa non ha mai fine. La sua fine è la sua infinità. Non vi è alcun punto dove potremmo fermarci e guardare indietro con lo sguardo rivolto al passato dello storico³⁹⁵.

I miracoli della storia procurano un piacere disinteressato allo spettatore della storia. Si può pensare agli episodi che Arendt ricorda: il consiglio rivoluzionario della Comune di Parigi del 1871, i soviet russi del 1905 e 1917, la sommossa ungherese del 1956. Eventi di questo genere possiedono ciò che Arendt, con Kant, chiama validità esemplare. L'esempio può assumere significato universale mentre mantiene la sua particolarità.

La tensione interna della teoria kantiana del giudizio riguarda allora il rapporto che ha con il concetto di storia. Kant, come abbiamo visto, esita tra l'idea di un progresso

³⁹⁵ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, Genova, Il Melangolo, 1990, pp. 115-116

dell'umanità che condurrebbe a rinunciare al giudizio del particolare e l'autonomia di un giudizio sottratto al corso della storia universale³⁹⁶.

È in tale prospettiva che la “validità specifica” dei giudizi assume la figura della “validità esemplare”, suscettibile di rilevare la generalità senza che sia dissolto il particolare in quanto particolare. Gli esempi sono intuizioni con l'aiuto dei quali confermiamo la realtà di ciò che si rapporta alla condotta pratica, etica e politica.

³⁹⁶ “Si capisce allora perché tante delle pagine della *Teoria del giudizio politico* siano dedicate alla contrapposizione tra Kant e Hegel e a minimizzare le responsabilità che la filosofia kantiana detiene nei confronti dell'idealismo tedesco: la filosofia che agli occhi dell'autrice si incarica più di ogni altra di affossare le conquiste del criticismo, quella filosofia che a suo parere equivale ad una vera e propria orgia di speculazione pura che, in contrasto con la ragione critica di Kant, era traboccante di dati storici in una condizione di astrazione radicale; quella filosofia in cui semplici enti di pensiero iniziano la loro danza incorporea di spettri. [...] Arendt non può tuttavia sorvolare sulle convergenze tra i due pensatori, che proprio negli ultimi scritti kantiani paiono trovare conferma. Anche Kant, infatti, sembra in parte abbracciare una concezione della storia segnata dall'idea di progresso che virtualmente ingloba, al pari della *Weltgeschichte* hegeliana, il significato dei singoli eventi e come quella tende a sbarazzarsi della contingenza. Anche Kant giunge alla conclusione che il soggetto di tale processo storico debba essere un'entità astratta – il genere umano – che, al pari del *Geist* hegeliano, prende il posto degli individui concreti. [...] Ciononostante si ha l'impressione che l'autrice ammetta ed enumeri i punti di contatto con Hegel solo per rendere retoricamente più efficace la smentita di una reale convergenza tra i due pensatori. [...] Se Kant ha ceduto ad una concezione universale e progressiva della storia, non ha mai ipostatizzato uno spirito assoluto che nel corso storico si rivela; la storia, kantianamente intesa, non realizza concretamente il proprio *telos*: le idee di libertà e di pace tra gli stati non si inverano nella storia come il *Geist* hegeliano, ma sono semplici fili conduttori che consentono di ordinare il caos degli avvenimenti in una trama narrativa. Per l'economia dell'interpretazione arendtiana è essenziale enfatizzare all'estremo la distanza che separa Hegel da Kant: tale linea di separazione pare infatti avere qui lo scopo di distinguere tra due veri e propri paradigmi alternativi ed escludentesi. Insomma, sembra concludere Arendt, o si è con Kant e, come si vedrà meglio in seguito, si salva il significato e l'autonomia di ciò che appare, o si è con Hegel e allora tutto viene riassorbito nella logica monistica dell'idea e della necessità storica a cui si demanda – secondo la ben nota attitudine metafisica – il significato di ogni singolarità. Kant ed Hegel sono però concordi nel ritenere che non è attraverso l'agire ma attraverso il contemplare, attraverso gli spettatori, che si scopre il qualcosa d'altro, vale a dire il significato del tutto. [...] Ma nella diversa considerazione attribuita dai due filosofi alla figura dello spettatore si consuma una differenza determinante. È in virtù di questa fondamentale differenza che la Arendt va a ricercare nella modalità del giudizio estetico kantiano le condizioni di possibilità per l'esistenza di una facoltà che sfugga alla negazione della realtà messa in atto dal *bios theoretikos*. Da una parte, allora, sta lo spettatore hegeliano che esiste strettamente al singolare – il filosofo stesso, “l'organo dello Spirito assoluto” che omologa a sé la realtà nel processo di riflessione, figura che esemplifica al meglio l'atteggiamento di un'intera tradizione-, dall'altra vi è il *Weltbetrachter* kantiano – che è potenzialmente in ogni uomo- il quale invece esiste solo nella dimensione della pluralità, e il cui luogo d'osservazione è situato nel mondo ordinario. Ed è appunto la dinamica plurale del giudizio, che nella seconda parte del *Conflitto delle facoltà* si comunicano gli spettatori della rivoluzione francese, che la Arendt vuole indagare nelle sue valenze politiche attraverso le categorie dell'*Urteilkraft*.” S. Forti, *Vita della mente e Tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, op. cit., p. 336

Si trova, sottolinea Collin, nel pensiero di Arendt una critica radicale, che lei stessa condivide, della nozione di Storia come totalità.

La vita della mente è costruita allora sul modello delle tre critiche kantiane, secondo cui la contemplazione aveva cessato di essere il parametro ultimo dell'esistenza umana. La speculazione, la ricerca di senso non sono monopolio dell'uomo contemplativo, ma si estendono alla totalità umana. Come *Vita activa*, anche *La vita della mente* fu concepita come una trilogia di cui "Giudicare" costituiva la terza parte, dopo "Pensare" e "Volere" e, per Arendt, le tre attività mentali sono autonome non solo una rispetto alle altre, ma anche rispetto alle altre facoltà mentali.

Pensare, volere, giudicare sono tre attività spirituali fondamentali: non si possono dedurre l'una dall'altra sebbene posseggano certe caratteristiche comuni non si possono ridurre ad un comune denominatore. Ad Arendt interessa soprattutto affermare l'autonomia di queste attività di fronte all'intelletto, perchè subordinare il pensiero, la volontà e il giudizio alla cognizione intellettuale significherebbe non distinguere la libertà di pensare, volere e giudicare. Il *Giudicare* è intimamente legato al *Pensare* e al *Volere*. Tutti e tre sono in stretta relazione con i concetti di tempo e di storia. La crescente influenza della volontà origina il concetto moderno di progresso storico, che alternativamente minaccia la facoltà del giudizio, perché il giudizio dipende da una relazione sana con il passato. Ed è per tale ragione che a Collin interessa così tanto la rielaborazione arendtiana del giudizio, perché è una critica della storia come progresso, come salvezza e una svalutazione del presente, dell'immanenza del qui e ora, della materialità della carne della storia.

Nella misura in cui si coglie una nozione di progresso dell'umanità, e quindi si subordina il particolare (l'evento) all'universale (il corso della storia), in quella misura si abbandona la dignità che deriva dall'atto di giudicare il particolare in se stesso, separato dalla sua relazione con la storia universale dell'umanità. Arendt scrive, infatti, nelle *Lezioni su Kant* che credere nel progresso significa che non vi è alcun punto dove potremmo fermarci e guardare indietro con lo sguardo rivolto al passato proprio dello storico³⁹⁷.

³⁹⁷ "Il giudizio come la *Jetztzeit* di Benjamin, sospende provvisoriamente lo scorrere del tempo e pone gli individui in grado di giudicare retrospettivamente il passato, tanto per respingere l'accaduto quanto per redimerlo anamnesticamente, nel ricordo, così da strapparli al potere giurisdizionale della storia successiva. Come Omero, il poeta cieco, che narra il passato e quindi siede in giudizio sopra di esso, o come l'angelo di Benjamin che sosta nel giudizio, lo spettatore partecipe crea quella distanza (che è anche

483

Per Arendt, l'alternativa ultima nella decisione della teoria sul giudizio è quella fra Kant ed Hegel, tra l'autonomia e la storia. Ogni concetto di giudizio è in definitiva legato a un concetto di storia. Se la storia è progressiva, il giudizio è rimandato indefinitivamente. Se la storia ha una conclusione, l'attività di giudicare è preclusa. Se la storia non è progressiva e non ha una conclusione, il giudizio contribuisce allo storico preso singolarmente, colui che conferisce significato agli eventi particolari o alle storie del passato.

Il giudizio, possiamo dire, rappresenta un punto di tensione tra la *vita activa* e la *vita contemplativa*. Arendt cerca di oltrepassare tale tensione ponendo direttamente il giudizio nella sfera della vita della mente, tuttavia, questa resta la facoltà mentale più vicina alle attività mondane dell'uomo e mantiene il più stretto contatto con quest'attività. Inoltre, è necessario sottolineare, come, per Arendt, la politica è un modo per giudicare le apparenze e non le intenzioni. È per questo che riesce ad assimilare il giudizio politico a quello estetico, dal momento che entrambe riguardano il mondo delle apparenze.

Ma il punto nodale del complesso problema della facoltà del giudizio si ritrova in un passo di *Vita activa*:

Dove l'orgoglio umano è ancora intatto, più che l'assurdità è la tragicità che caratterizza l'esistenza umana. In questo senso il massimo rappresentante è Kant, per il quale la spontaneità dell'agire e le facoltà concomitanti della ragion pratica, compresa la facoltà di giudicare, restano le qualità superiori dell'uomo benché la sua azione ricada nel determinismo delle leggi naturali e il suo giudizio non sia in grado di penetrare il segreto della realtà assoluta³⁹⁸.

Il giudizio umano tende ad essere un giudizio tragico. È continuamente a confronto con una realtà che non può pienamente conoscere, ma con cui deve riconciliarsi. Arendt trova in Kant, ed è ciò che interessa Collin, un'espressione dell'essenza tragica associata al giudizio e per tale ragione l'immagine dello spettatore è così centrale, perché solo lo spettatore giudicante deve sopportare il peso del giudizio. Nella storia, come nel dramma, solo il giudizio retrospettivo può riconciliare l'uomo con la tragedia.

temporale) tra sé e gli eventi che gli permette di eternizzarli con il proprio giudizio" E. Greblo, "Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio", in *Aut Aut*, 239-240, settembre-dicembre 1990, p. 125

³⁹⁸ H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, op. cit., p. 275, n. 75

Per Arendt l'atto di giudicare rappresenta il fulcro dell'attività tripartita della mente perchè da un lato mantiene il contatto con il mondo delle apparenze con il quale ha a che fare la volontà e, dall'altro compie la ricerca del senso che anima il pensiero. La vita della mente raggiunge il suo compimento ultimo, non nella visione onnicomprensiva del metafisico, come era per gli antichi, ma nel piacere disinteressato che lo storico, il narratore, il poeta provano nell'atto di giudicare. E lo spettatore giudicante, per Arendt, trova il suo posto nella lacuna tra passato e futuro. L'interesse della Arendt non sta allora nella liberazione della volontà, di nietzschiana memoria, ma nella liberazione della facoltà di giudizio che si realizza attraverso l'esercizio della facoltà di pensiero. Il giudizio ha allora la funzione di ancorare l'uomo ad un mondo altrimenti privo di significato e di realtà esistenziale. Il giudizio arendtiano è di fondamentale importanza, per Collin, perché è tragico, ma nello stesso tempo resistente, è ciò che trattiene dall'essere schiacciato tra le forze avverse di passato e futuro.

Pensare, nella misura in cui ritorna al mondo delle apparenze per riflettere sui particolari interni ad esso, diventa giudicare. Se l'essenza della politica è l'apparenza, è necessario uno spazio pubblico per il giudizio. Il giudizio aiuta a preservare dal tempo ciò che invece si perderebbe con esso, rende duraturo ciò che è essenzialmente mortale. Riconcilia il tempo e il mondo. Giudicare è allora resistere alla desolazione dell'uomo che ha perso nello stesso tempo l'io e il mondo, la facoltà di pensare e di sentire.

Pensare non è mai separabile, per Arendt, dal giudicare. Ciò non significa avere un giudizio universale, valido per tutti in ogni tempo, ma pronunciarsi nella particolarità di un'apparizione della persona e dell'opera in una pluralità alla quale fa appello. Chi parla, non si legittima che in questo apparire, assumendo tale rischio.

3.8 Soggettività marginale e sovversiva: il paria tra filosofia e politica

Non è sorprendente scrive Collin nel 1986, in “Du Privé et du public” nel numero dei *Cahiers du Grif* consacrato ad Arendt che i primi commentatori di Arendt si siano soffermati sulla sua teoria politica. Ciò attiene e alle denegazioni dell'autrice stessa quanto alla sua qualità di “filosofa”, ma anche e soprattutto alla congiuntura storica nella quale è nata ed è stata recepita la sua opera.

Sarebbe riduttivo tuttavia, sostiene Collin, limitarsi a tale approccio. L'opera arendtiana non si limita all'analisi dei totalitarismi, per quanto quest'ultima sia fondamentale. Dispiega, per Collin, un pensiero , irriducibile a qualsiasi teoria:

Pensée déroutante, qui n'emprunte pas de voie royale, qui ne s'organise pas en système, mais qui procède par reprises et déplacements, répétitions et recommencements. Pensée sans économie qui repart chaque fois comme à nouveaux frais, faisant surgir de l'inattendu dans des sites éprouvés, brouillant les pistes qu'elle avait creusées, et empêchant le lecteur de se reposer sur ses acquis. Travail de Pénélope, comme elle le dit elle-même, que la mort seule et non quelque improbable retour d'Ulysse va interrompre³⁹⁹.

Il testo comporta un sotto-testo: nella lingua risuona sempre, nota Collin, un'altra lingua, che non è solamente il tedesco – lingua materna – nell'inglese – lingua d'adozione -: il pensiero è questo “due-in-uno” che sarebbe sbagliato ricondurre all'uno. Se Arendt rifiuta così spesso di dichiararsi filosofa, “filosofa di professione”, è, sostiene Collin, perché il pensiero, che deve essere libero da ogni ricerca, risponde, tuttavia, alla ricerca del suo tempo: ritiro dal mondo, esso è anche presente al mondo. È questa doppia ingiunzione che porta Arendt, continua Collin, a seguire il processo Eichmann. Arendt prende sul serio l'affermazione secondo la quale il pensiero si gioca ovunque e che laddove manca possono nutrirsi i totalitarismi.

³⁹⁹ F. Collin, “Du privé et du public”, in *Hannah Arendt, Les Cahiers du Grif*, n. 33, 1986, p 46
486

Ed è attraverso le considerazioni sulla questione ebraica, sull'importanza e la natura delle rivoluzioni americana e francese, sul mondo moderno, come sulla vita della mente che si afferma la facoltà di giudicare e un coraggio di giudicare che, per Arendt, è un'attività importante, se non la più importante, nella quale questo condividere il mondo con gli altri si produce. Il pensiero, in questo senso, necessita la presenza di altri, anche e soprattutto se non può pretendere di essere universalmente valido.

La preminenza che accorda al politico sembra, sottolinea Collin, in prima istanza evidente, se ci si attiene ai capitoli di *Vita Activa* e ai passaggi che lo restituiscono nel quadro della polis greca.

Che ciascuno appaia all'altro, si renda pubblico, e stabilisca con gli altri una relazione nella quale si rileva come un chi, come un qualcuno – Arendt scrive anche come persona – senza fondersi nell'anonimato del collettivo, ecco ciò che è veramente umano. È la condizione di pluralità, per Collin, la nozione chiave del pensiero arendtiano, poiché tiene insieme le nozioni opposte di uguaglianza e differenziazione, nella costituzione di un'unità che non solamente rispetta le differenze ma le necessita.

Nascere è apparire per la prima volta, e ogni atto di apparire in pubblico – per far parte della collettività umana – è ricordo di quest'atto originario. Nascere è affermare la propria presenza di essere parlante e agente nella collettività. La riflessione di Arendt sulla nascita, nota Collin, che attraversa tutta l'opera e si appoggia sulla lettura dei testi di Sant'Agostino è parallela alla sua riflessione sulla fondazione politica. La passione del nuovo, nel pensiero arendtiano, continua Collin, va di pari passo con il rifiuto del mito del Progresso. Poiché se il nuovo è legato all'inatteso, il Progresso implica, al contrario, lo sviluppo lineare, fosse anche esponenziale, di un modello già presente. Così, per quanto paradossale possa sembrare, l'idea moderna di Progresso è la continuazione e lo sviluppo di un mondo già definito, secondo gli stessi schemi.

La pluralità designa più che la modalità dell'organizzazione politica. Inspira un pensiero originale del soggetto e della verità. Ma, sostiene Collin, la critica del soggetto non la conduce ad una filosofia della Differenza. È perché la questione del soggetto non è puramente speculativa, e la differenza risuona in modo tragico. Per Arendt, ricorda Collin, la riflessione è strettamente legata all'esperienza storica e se misura i pericoli della concezione moderna del soggetto, sa anche che l'esistenza degli esclusi passa per il diritto alla parola pubblica, vale a dire ad una certa affermazione come soggetto. Soggetto che non è mai autore dei suoi atti, ne è l'agente, l'attore, nel senso della persona romana.

Il suo pensiero, continua Collin, trova dunque una voce propria, tra le difficoltà del soggetto moderno nel pensiero contemporaneo. Perché come ebrea, come donna, è stata messa anzitutto nella posizione di altro, non può affermare il soggetto che come altro. In nessun momento, l'escluso, qualsiasi sia, potrebbe pensarsi come origine, come autore. La coscienza dell'escluso, sostiene Collin, è originariamente una coscienza divisa, plurale, non solamente in ragione di un'esperienza ontologica di non-identità con sé, di non-coincidenza con sé o con L'Essere, ma in ragione di un'illegittimità originaria che fa della sua parola, una parola divisa. Altro, abitato dall'altro, l'escluso è, per necessità, poliglotta.

Tale divisione nell'origine, tale coscienza originaria della pluralità, nota Collin, nel pensiero arendtiano la si trova specificata, curiosamente, nell'ordine della differenza dei sessi. La differenza dei sessi diviene l'emblema di tale pluralità originaria e ancora, sottolinea Collin, la condizione di pluralità si scopre, se si analizza la finitezza umana, voltandosi dalla parte della nascita, che è apparizione nei e con i molti. È ciò che non hanno fatto i filosofi che la rapportano essenzialmente alla mortalità. Morire, è separarsi dalla comunità, divenire solo. Il riferimento alla morte determina lo strato di isolamento (di sé con sé) dell'uomo, che costituisce il pensiero filosofico. Il riferimento alla nascita fa apparire nell'uomo la condizione plurale, la sua condizione di agente, di attore.

Il termine di esclusione, sostiene Collin, non è però tuttavia adeguato per designare la condizione di chi non è totalmente messo fuori, ma che, dal di dentro, e sotto tutte le apparenze dell'integrazione, è segnato di estraneità. Chi è sufficientemente alterato per non essere escluso è, per Collin, forse la condizione del paria⁴⁰⁰, l'ebreo come paria, la

⁴⁰⁰ Eleni Varikas in un articolo la "*Figure du paria: une exception qui éclaire la règle*" scrive che ci sono categorie di individui che, prima di essere giudicate per le loro opinioni e per le loro azioni, sono messe da parte in nome di ciò che sono, secondo una valutazione gerarchica della loro differenza. È questa antinomia, sostiene Varikas che esprime la figura del paria la cui apparizione nella cultura e nel vocabolario politico occidentale è un coacervo di paradossi e di ironie: il primo riguarda la parola stessa che, anche se originaria dell'India è più che altro un prodotto dell'uso metonimico della parola *parayan* utilizzata dagli Europei e non è mai appartenuta al vocabolario degli indiani e il suo impiego metaforico è spesso percepito, ancora oggi, come un insulto colonialista che riprende la visioni brahmanica dell'intoccabilità. Ed è esattamente la tensione inerente alla parola paria che Varikas analizza nella misura in cui costituisce il campo semantico che fornisce alla figura del paria la sua singolarità occidentale e la sua storicità. *La Chaumière indienne* di Bernandin de Saint-Pierre pubblicata nel 1791 segna in maniera duratura l'immaginario letterario e artistico del paria dell'ambiguità che ne fa il simbolo di una marginalità nello stesso tempo imposta e rivendicata, figura di un'alterità irriducibile idealizzata e di un'umanità condivisa nella denuncia dell'ingiustizia e dell'esclusione. L'associazione del paria all'esigenza di una vera applicazione del principio di universalità, analizza Varikas, si rinforza nelle lotte per i diritti politici e il suffragio universale e culmina nei discorsi rivoluzionari del 1848, in particolare nel linguaggio politico femminista dove sottolinea l'impostura di un suffragio che si dichiara universale

donna come paria colui o colei che nel territorio resta sempre extra-territoriale. E ancora l'estraneità (la condizione di paria) non è in rapporto alla mortalità ma alla mancata

mentre esclude la metà della popolazione. Il paria non è tuttavia, sostiene Varikas, soltanto una figura dell'esclusione politica. In un sistema di legittimazione che fa dell'umanità comune, la fonte dell'uguaglianza dei diritti, il non-riconoscimento dei diritti che subisce il paria fa pesare un sospetto sulla sua piena appartenenza all'umanità e tende ad associare la sua inferiorità sociale ad un' inferiorità antropologica. Il paria è dunque, sostiene Varikas, una figura della modernità occidentale, polisemica e polimorfa e prendere sul serio la sua polisemia, situare al cuore della sua concettualizzazione il larvo ventaglio di situazioni e di soggettività che ricopre, implica la dislocazione dell'attenzione da ciascuno dei gruppo stigmatizzati al processo stesso di stigmatizzazione, dal problema della differenza - o della differenza come problema - a quello della differenziazione gerarchica. Tale cambiamento di prospettiva permette di ripensare il carattere di eccezionalità che si ha la tendenza di attribuire all'esperienza di ogni gruppo trattato separatamente. È necessario, allora, per Varikas, far apparire le diverse forme di marginalizzazione e di esclusione, non più come delle eccezioni che confermerebbero la regola, ma come manifestazioni o sintomi di una configurazione storica inedita che stabilisce una nuova correlazione tra dominazioni e forme di soggettivazione di ordini e di origini differenti, riconducendole alla stessa logica di legittimazione. Una configurazione che, mobilitando nello stesso tempo la legge naturale e la legge particolare, permette di percepire il soggetto individuale dei diritti nello stesso tempo come un atomo astrattamente simile e di conseguenza paragonabile a tutti gli altri e come indivisibile dal gruppo da cui proviene e di conseguenza incomparabile agli altri (quanto alla sua capacità di elaborare la legge generale). Il paria, qualsiasi sia, è così confrontato ad un dilemma impossibile da risolvere: in quanto membro di un gruppo "differente" può essere legittimamente escluso dall'uguaglianza dei diritti in nome della "sua" differenza: in quanto individuo, non può avere diritto all'uguaglianza che nella misura nella sua similitudine al gruppo dominante che stabilisce il denominatore comune del confronto. È questo doppio dispositivo, sostiene Varikas, che fa la singolarità della nozione di paria: in un mondo in cui l'abolizione dei privilegi di nascita sembra liberare la co(esistenza) umana dalle costrizioni anteriori alla volontà umana, il paria è collocato in una posizione di alterità etero-definita che lo priva simultaneamente dell'umanità che condivide con gli altri membri della comunità politica e della sua singolarità, di ciò che lo differenzia da tutti gli altri individui. Valutata sulla base di una gerarchia pre-politica, la "sua" differenza è percepita come conseguenza o funzione inevitabile del gruppo al quale appartiene e restando prigioniero di un binomio gerarchico, non può essere accettato così come è: un ebreo, una donna, uno straniero, una lesbica ma in quanto eccezione che conferma la regola dell' inferiorità del suo gruppo. La prima conseguenza di una tale costruzione aporetica della differenza, nota Varikas, è che diviene inevitabile per il paria. La sola cosa che non può essere, è un puro e semplice essere umano. La costruzione della differenza è nello stesso tempo una costruzione sociale dell'universale e del particolare, visto che la differenza non è più un rapporto ma una deviazione della norma, ciò che situa il paria dal lato del particolare. La genealogia del paria non chiarisce allora solamente di tale o tal altro gruppo, ma la storia della stessa democrazia. Il paria offre un campo d'interrogazione nel quale le peripezie dell'universalismo e della democrazia storica potrebbero essere rivisitate e rivalutate alla luce non solamente di ciò che è stato compiuto, ma anche dal punto di vista delle loro potenzialità incompiute, delle idee, percezioni e azioni che hanno reso pensabili e possibili. La diversità delle opinioni che rendono possibile l'enunciato "io sono un paria" contestano, in effetti, i termini nei quali la democrazia storica si dà a pensare. Testimonia ostinatamente del carattere sistematico di un ordine nel quale la gerarchia, non potendo dire il suo nome, è obbligata a ricorrere a una costruzione gerarchica ed essenzialista delle differenze. Ma testimonia, inversamente, delle esigenze di un'utopia democratica che si dibatte da due secoli nei frammenti di questa tradizione ribelle dei paria, che per essere nascosta, fa parte ugualmente della storia della democrazia.

pluralità. Il paria, continua Collin, è colui la cui assimilazione è impossibile, che sempre è a qualche distanza dalla comunità alla quale, secondo ogni apparenza, appartiene. Il paria crea uno scarto irrecuperabile: ebreo nella società tedesca, omosessuale in una società eterosessuale, donna in una società di uomini. Tale posizione, il paria non la sceglie ed è sperimentata i due modi: come rimando ad un gruppo – gli ebrei, gli omosessuali, le donne – da una parte, e, dall'altra, come pura distanza. Identità marginale dunque, ma anche non-identità radicale, spazio del vuoto. Il dramma dei paria è dunque, sottolinea Collin, in questo va e vieni tra un'identità collettiva di oppressione del reale che non possono non riconoscere – e un'assenza di identità.

Pour Arendt, la position de la marginalité, voire de l'exclusion, la position du paria comme elle le formule aussi – et plus particulièrement du “paria conscient” -, est traitée de manière bivalente. D'une part, être paria c'est être réduit à une existence purement privée, être privé du public, de participation au monde commun. Mais d'autre part et en même temps la position de la marge n'est pas que négative: la marge interroge, elle fracture le centre, elle le décentre. Une société qui comporte une marge et qui la reconnaît comme telle, une société qui assure le passage de la marge au centre est une société encore vivante. [...] L'altérité est interruptive et constitutive⁴⁰¹.

Il paria è il deterritorializzato per eccellenza, ma, continua Collin, la nozione di paria nell'opera arendtiana può essere interpretata a più livelli: il paria è l'escluso, ma è anche l'irriducibile, il non assimilabile, l'anti-conformista, colui, colei la cui estraneità resiste all'anonimato del sociale. La posizione del paria è, a volte, anche la sola che, nel mondo moderno, permette la resistenza alla totalizzazione.

La figura del paria, per Arendt, nota allora Collin, non è solamente quella del perseguitato, ma anche quella del poeta, del creatore o del rivoluzionario. L'ultima figura ad essere veramente politica, la sola ad essere ancora capace di agire e di parlare. Ciò che conduce allora Arendt a reclamare l'emergenza del chi, del qualcuno politico contro il sociale e ciò che la porta a privilegiare la figura del paria è, sotto delle apparenze contraddittorie, lo stesso movimento.

⁴⁰¹ F. Collin, “Hannah Arendt: droit et frontières”, in *Hannah Arendt, le sans-Etat et le “droit d'avoir des droits”*, vol. 1, Paris, l'Harmattan, 1998, p. 77

Poiché sia la politica che il paria nel senso in cui Arendt l'intende si oppongono alla dittatura dell'Uno.

Come, con chi, fino a dove e sotto quale forma si opera allora la condivisione plurale del mondo, come il mondo comune si concretizza? Ogni entità politica costituendosi crea dei margini, dei bordi, determina inclusione ed esclusione. Non c'è un mondo comune effettivo e democrazia, analizza Collin, che in questi limiti. L'agire plurale, il movimento dell'agire plurale consiste allora, nello stesso tempo, nel riattivare ciò che include nei limiti e nel reinterrogare o nel lasciarsi reinterrogare da ciò che esclude: operazione che non è di distruzione del centro, ma di riattivazione del centro. La pluralità è, in effetti, legata alla capacità del nuovo e il tempo è al cuore della sua costituzione.

La posizione di Arendt nei confronti del margine, dell'eccentrico, dell'eccedenza è complessa. Il margine, analizza Collin, produce l'infelicità dell'esclusione e degli esclusi, ma, sotto altre condizioni, costituisce anche un rifugio, una forma di ripiegamento che condiziona la riattivazione del centro così come è fissato. La determinazione stessa di comune e la sua definizione può essere così sempre interrogata. Nulla infatti è più pericoloso di un mondo che escludendo ogni margine, procede alla riduzione degli eccentrici.

Le malheur surgit quand la limite se fait borne, quand le commun n'est plus en acte, quand le silence tombe sur la marge, fixe ou exterminie la marge.[...]
L'affirmation principielle d'une pluralité conçue comme pluralité des différents ne peut faire l'économie, propre à chaque cas d'espèce, de la question des rapports du centre et de la marge. Arendt pense le monde commun, tantôt à partir de son centre, et tantôt à partir de ses bords, internes ou externes. Ce qui implique que le monde commun soit toujours en voie de constitution, qu'il soit non un fait, mais un acte, non une réalité fixe mais une combinaison de fixité et de mouvement ⁴⁰².

⁴⁰² F. Collin, "Le commun et l'ex-centrique", op.cit, p. 15

Il pensiero di Arendt, per Collin, è interamente consacrato agli oppressi o almeno a coloro che lei chiama gli esclusi – nozione più politica che economica – a coloro che non possono partecipare al mondo comune, coloro che non possono far parte di ciò che lei chiama come la sfera pubblica e che sono confinati nel privato, coloro la cui parola è inascoltata. Non si interessa ai processi attraverso i quali gli oppressi possono liberarsi poiché la sua concezione dell'agire politico, sostiene Collin, è congiunturale: non c'è una ricetta applicabile indipendentemente dai tempi e dai luoghi. Ad ogni situazione deve rispondere un'iniziativa originale. Descrive dunque le condizioni per le quali il mondo comune è, sarebbe un vero mondo comune. Distingue così, nota Collin, la libertà dalla liberazione: la liberazione è il movimento attraverso il quale gli oppressi si liberano di una situazione inaccettabile ma nello stesso tempo di definiscono ancora attraverso questa situazione, sono ancora in relazione a essa, nella misura in cui si è dipendenti da ciò contro cui si lotta; la libertà invece è ciò a cui mira la liberazione, il fine di ogni movimento di liberazione ma anche ciò a cui un tale movimento può essere infedele.

Arendt étudie plus ce qui touche à la liberté que ce qui touche à la libération. Dans quelque situation que ce soit cependant, il me semble que l'importance de l'interpellation, de ce qu'elle nomme le dialogue, est le fil conducteur qui traverse le privé et le public, la marge et le centre. Si on ne peut parler sur l'agorà dit-elle, au moins peut-on toujours parler "à dix autour d'une table" et sauvegarder ainsi une chance d'humanité et pour l'humanité. Ne pas cesser de parler⁴⁰³.

⁴⁰³ F. Collin, "Ecritures du désastre", op. cit, p. 146
492

3.9 Per una politica della nascita e per una politica della carne: riflessioni sul concetto di rivoluzione in Arendt e Merleau-Ponty

Il Visibile e l'invisibile e *La vita della mente* sono due opere incompiute. E se, come scrive Collin in *Le visage et le langage* le opere filosofiche sono, in un certo qual modo, delle opere d'arte, irriducibili e incomparabili, il loro confronto necessita di una dissezione e di un'attenzione particolare ai concetti e al corpo testuale. Da una parte vorrei qui tentare un cortocircuito tra Merleau-Ponty ed Arendt, operazione che compie, ad esempio, sui concetti di storia e rivoluzione, Myriam d'Allones⁴⁰⁴ e altresì, per meglio comprendere il concetto di rivoluzione permanente e la critica alla storia come progresso, centrale in Collin, operare un confronto tra Benjamin et Arendt.

Pensare e ripensare il politico alla prova degli eventi, pensare ciò che accade, in modo che la riflessione nasce dalla realtà di un'esperienza vissuta. Tale è stata l'esigenza comune di Merleau-Ponty ed Arendt⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ Cfr. M. Revault d'Allonnes, "Révolution et histoire chez Merleau-Ponty et Hannah Arendt", in *Les Cahiers de Philosophie, Hannah Arendt, Confrontations*, n. 4, automne 1987.

⁴⁰⁵ "Vorrei mettere in evidenza l'esigenza di pensare che si trova lungo tutto il corso della sua opera. Un'esigenza nata dall'incontro con un evento, dall'esperienza, fatta nel corso della sua vita, di un avvenimento che l'ha sconvolta e che al tempo stesso le è apparso come l'evento centrale del nostro tempo: la vittoria del nazismo nel 1933. È dal 1933, sostiene, che data il suo interesse per la politica e per la storia. Non si tratta né di un aneddoto, né di un dettaglio biografico. Nel momento in cui si è sentita responsabile, chiamata a rispondere al tremendo appello del totalitarismo, ha preso coscienza di ciò che costituisce la molla di ogni pensiero. È così che Arendt scriverà nella sua prefazione a *Tra passato e futuro*: io credo che il pensiero stesso nasca dai fatti dell'esperienza viva e debba rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione. [...]. Quando dice che il pensiero nasce, pensare non significa semplicemente muoversi all'interno del già pensato, ma ricominciare e precisamente ricominciare a partire dall'esperienza dell'evento. Nella sua prefazione a *Le avventure della dialettica* Merleau-Ponty ha scritto queste righe che sono in perfetta consonanza con il pensiero di Hannah Arendt: "Alla prova dei fatti noi ci imbattiamo in ciò che ci riesce inaccettabile e proprio questa esperienza interpretata diventa tesi e filosofia. È quindi legittimo raccontarla francamente, con i ricorsi, le ellissi, le divergenze che le sono propri e con beneficio d'inventario. Facendolo, anzi si evita l'ipocrisia delle opere sistematiche le quali nascono, al pari delle altre, dalla nostra esperienza, ma ostentano di venire dal niente, e perciò, al momento in cui affrontano problemi di attualità, sembrano dar prova di una sovraumana acutezza di penetrazione, mentre si limitano a ritrovare dottamente le proprie origini."(M-Ponty, 1955, trad.it, p. 209).[...] Nessuno scrittore ha messo in evidenza il legame tra il pensiero e l'evento con più rigore di Arendt. Nessuno ha individuato meglio, in ciò che che è sconosciuto e inatteso, che sconvolge le nostre convinzioni e l'universo che condividiamo con il prossimo, il luogo in cui nasce il pensiero, la forza che genera il pensiero. [...] Arendt ha opposto incessantemente il compito di comprendere alla grande teoria, che in un modo o nell'altro cerca sempre di riportare il singolare alla sovranità di un principio, e alle spiegazioni dello storico, fondate su una concatenazione causale.[...] Comprendere, per Arendt, significa innanzitutto fare affidamento su un'intuizione precritica, su un senso comune. [...] Ma per Arendt comprendere significa inoltre accogliere il tempo in cui si vive. Significa non

Per entrambi la questione della rivoluzione comporta una problematizzazione con il concetto di filosofia della storia.

Se in Merleau-Ponty si trova il paradosso insormontabile di una logica che fa in qualche modo della rivoluzione la fine della politica; in Arendt il cominciamento rivoluzionario appare come apertura del politico.

Le Avventure della dialettica (1955) si collocano al termine di un lungo percorso di disillusioni progressive, alla constatazione dello scacco dell'idea rivoluzionaria, che sarebbe, dunque, votata ad un interno fallimento. Non è un caso che tutte le rivoluzioni conosciute degenerino: non potendo mai essere come regime istituito quello che erano come movimento, sono vere come movimento e false come regime.

E in quest'analisi, l'idea di rivoluzione è legata ad una tematica del corpo, alla corporeità organica: incarnazione della fine della storia, recupero (auto-recupero) della sua significazione totale. E se si abbandona il concetto di "fine della storia", si relativizza, nello stesso tempo, la rivoluzione, che non può più essere un assoluto.

La soluzione non potrebbe essere quella di concepirla come rivoluzione permanente, ovvero salvare l'idea di rivoluzione dissociandola dalla fine della storia?

Il paradosso, anche tragico, della situazione rivoluzionaria attiene precisamente al fatto che non può staccarsi dalla sua coincidenza con la rappresentazione di un assoluto, con l'immagine dell'incorporazione. La rivoluzione non può avere un fuori: l'opposizione nella rivoluzione è sempre opposizione alla rivoluzione. Come allora la rivoluzione sfuggirebbe al fantasma dell'assoluto nel momento in cui si manifesta – in un momento o in un'altro – la volontà di arrestarla per finire con la storia?

Così, pensata da Merleau-Ponty, alla prova degli eventi, la logica rivoluzionaria manifesta, nella sua essenza, la sua interna contraddizione: quella di "una negazione che realizza", di "un assoluto della negazione" che interdice, nello stesso tempo, la contestazione e l'indeterminazione.

Vale a dire che c'è un cerchio della rivoluzione, il quale si afferma quando il movimento diviene regime, quando passa all'istituzione: nella misura in cui è riuscito ed è diventato istituzione il movimento storico non è più se stesso, che si tradisce e si defigura facendosi. Ogni rivoluzione è dunque aporetica, nonostante se stessa forse, ma per principio.

rassegnarsi a ciò che accade, ma tentare di riconciliarsi con il tempo e, infine comprendere se stessi." C. Lefort, "La questione della politica", in op. cit., pp. 2-4

L'analisi arendtiana della questione dell'istituzione è posta in termini radicalmente differenti. Se per Merleau-Ponty la rivoluzione si inabissa inevitabilmente nell'istituto, per Arendt, il suo scacco è anzitutto imputabile alle istituzioni. Bisogna che nascano dalla rivoluzione delle istituzioni durature, atte a perpetuare l'atto di fondazione del nuovo corpo politico, detto altrimenti l'atto di fondazione della libertà. Della rivoluzione moderna, Arendt dà una definizione politica: l'idea di libertà e quella di un nuovo inizio coincidono. Ma se l'atto centrale della rivoluzione è l'emergenza della libertà, nella sua novità inaugurale, la fondazione non può essere assicurata che attraverso la costituzione di un corpo politico che garantisca lo spazio della libertà. C'è come una tensione interna, un rapporto paradossale tra l'apparizione del nuovo, dell'inedito (la rivoluzione in qualche modo è invenzione) e la preoccupazione della durata alla quale risponderebbe l'istituzione. E tale paradosso appare, agli occhi di Arendt, come un'esigenza, perché bisogna distinguere nel fenomeno rivoluzionario due aspetti: la liberazione, il desiderio di liberarsi della miseria e/o dell'oppressione politica e la fondazione del corpo politico, dello spazio pubblico dove può dispiegarsi la libertà. Anche se i due momenti sono storicamente legati, essi differiscono concettualmente e politicamente. Tale è la tensione interna dello spirito rivoluzionario che attesta della fragilità dell'esperienza politica.

Le Avventure della dialettica hanno dunque legato la rivoluzione al mito di una fine della storia di cui sarebbe l'incarnazione, il corpo in qualche modo.

Pensata all'ombra di tali presupposti, la rivoluzione si trova invalidata come ne attesta la prefazione di *Segni*: la rivolta non può né restare se stessa né compiersi nella rivoluzione. Dal divorzio tra la logica e la contingenza, segue che la rivoluzione può perdere il suo carattere di avvenire necessario e cessare di essere la dimensione fondamentale della storia. Ma la riflessione non è tuttavia votata ad uno scetticismo disincantato e noi non siamo condannati né alla disillusione né al caos o all'assurdo.

Cosa è allora, che negli ultimi scritti di Merleau-Ponty, permetterebbe di pensare una storia nell'orizzonte della contingenza, nel suo spessore, nella sua carne che rende illusorio il ritiro fuori dal mondo?

La contingenza dell'evento umano non è un difetto, una mancanza da riempire, ma la condizione fuori dalla quale non c'è più un fantasma della storia e la verità appare per perdersi e forse riapparire di nuovo. Detto altrimenti, se la Rivoluzione non è più la Verità della storia, ci sono dei momenti dove la storia rileva la sua verità che è di essere potere di cominciamento, ma anche di incompiutezza.

La riflessione di Merleau-Ponty sull'idea di istituzione come *milieu* proprio della storia non fa che accentuare il rifiuto delle alternative: coscienza/mondo, soggetto/altro, senso/non-senso.

Si le sujet était instituant, non constituant, on comprendrait au contraire qu'il ne soit pas instantané, et qu'autrui ne soit pas seulement le négatif de moi-même. Ce que j'ai commencé à certains moments décisifs ne serait ni au loin, dans le passé, ni actuel comme souvenir assumé, mais vraiment dans l'entre-deux, comme le champ de mon devenir pendant cette période. Et ma relation avec autrui ne se réduirait pas à une alternative: un sujet instituant peut coexister avec un autre, parce que l'institué n'est pas un reflet immédiat de ses actions propres, peut être repris ensuite par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une recreation totale, et est donc entre les autres et moi, entre moi et moi-même, comme une charnière, la conséquence et la garantie de notre appartenence à un même monde. On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport aux-quelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir⁴⁰⁶.

L'istituzione è pensata come facendosi, come agente, nello stesso tempo esperienza e azione inscritta, almeno virtualmente, nella durata. E se chiama ad una perennità, ad un avvenire, non impegna a nessuna certezza: la sua fragilità è così costitutiva.

La questione dell'istituzione rivoluzionaria, in Arendt, invece, è anzitutto quella della costituzione di uno spazio pubblico, di un posto per l'esercizio delle qualità che hanno permesso la fondazione. Rinvia, attraverso ciò, ad una pluralità che è la condizione dell'azione umana, pluralità ontologica che fonda la pluralità politica. L'idea di istituzione impegna alla preoccupazione della durata, anche se una precarietà essenziale la minaccia. Così la riflessione arendtiana si interroga sulla permanenza problematica di una nuova struttura (la forma repubblicana) attraversata dal paradosso e dall'ambiguità. La tematica del cominciamento, tanto cara ad Arendt, è già implicata nella nozioni di istituzione in Merleau-Ponty, attraverso il rifiuto di ricorrere ad una logica esterna.

⁴⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 60-61

L'accesso al politico, in Arendt, è ordinato dalla nascita, dalla natalità: il politico è come una seconda nascita attraverso il verbo e l'atto, la parola e l'azione. La nascita, la natalità non regge solamente la questione della rivoluzione (come apertura del politico, istituzione della libertà), ma anche quella dell'agire umano in generale. Simile aspirazione non può che tenersi lontana da una prospettiva del dominio. L'esperienza politica che è l'accesso alla libertà e il suo esercizio nello spazio pubblico sfugge radicalmente ad ogni continuità storica, ad ogni assoluto o fine della storia.

Il pensiero di Merleau-Ponty attesta anche il rifiuto di un assoluto. L'idea del chiasma, così come si enuncia in una nota di *Il Visibile e l'Invisibile* interdice il superamento per un Universale:

L'idea del chiasma, cioè: ogni rapporto all'essere è *simultaneamente* prendere ed essere preso, la presa è presa, è *inscritta* e inscritta nello stesso essere che essa prende. A partire da qui, elaborare un'idea della filosofia: essa non può essere presa totale e attiva, possesso intellettuale, giacché ciò che v'è da cogliere è uno spossessamento. Essa non è *al di sopra* della vita, non la sovrasta. È al di sotto. È l'esperienza simultanea del prendente e del preso in tutti gli ordini. *Ciò che essa dice*, le sue *significazioni*, non sono qualcosa di assolutamente invisibile: essa fa vedere attraverso delle parole. Come tutta la letteratura. Non si installe nel rovescio del sensibile: è da entrambe le parti. Nessuna differenza assoluta, dunque, tra filosofia o il trascendentale e l'empirico (è meglio dire: l'ontologico e l'ontico). Non c'è parola filosofica assolutamente pura. Non c'è politica puramente filosofica⁴⁰⁷.

Contro l'illusione di una possessione a distanza, la possessione è depossessione, il chiasma rifiuta la totalità e non c'è politica che non faccia la prova di ciò che non è controllabile, dominabile e nello stesso tempo c'è una carne del mondo, un intreccio del soggetto e del mondo, un soggetto legato al mondo in tutte le sue parti.

I frammenti de *Il Visibile e l'Invisibile* ci mostrano, allora, gli elementi incompiuti di una nuova ontologia, sulla quale potrebbe ancorarsi la riflessione sulla storia e la politica: una politica della carne, del chiasma, della reversibilità.

⁴⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 1969, *Note di lavoro*, p. 275
497

Al cuore dell'opera arendtiana, si trova, come un eco, il movimento che partendo dall'orizzonte ontologico della nascita induce una rottura dello schema causale e sottomette l'agire umano alla prova dell'incontrollabile. Poiché, per Arendt, è attraverso la parola e l'azione che noi ci inseriamo nel mondo umano e quest'inserzione è come una seconda nascita.

Seconda nascita che, come abbiamo detto, eccede il biologico e si tiene allo scarto di una prospettiva vitalista che inscriverebbe la vita del vivente in una continuità, la natalità è pensata come matrice ontologica a partire dalla quale possono essere identificate l'apparizione della libertà e l'atto stesso che si sta compiendo: essere libero e agire fanno tutt'uno.

Il cominciamento è imprevedibile e l'uomo, nella misura in cui è agente, è capace di inatteso, capace di compiere ciò che è infinitamente improbabile. Sul fondo di tale tematizzazione ontologica della nascita bisogna allora comprendere la critica arendtiana della causalità. Pensare la storia come cominciamento, sulla modalità dell'invenzione, dell'inedito, porta a rifiutare gli schemi interpretativi che riducono l'evento alle sue determinazioni precedenti. L'evento non può mai essere dedotto dal suo proprio passato, il suo senso reale trascende sempre le cause che possiamo assegnargli. Se dunque gli schemi deduttivi (storia delle cause) o naturalisti (storia-processo) svuotano la storia della sua novità, si comprende il privilegio che Arendt accorda all'idea di rivoluzione, figurazione dell'apertura del politico, svelamento e rivelazione, nella storia, dell'agire come cominciamento, pur mantenendo il paradosso costitutivo del fatto rivoluzionario, il carattere problematico della sua iscrizione nella storia.

La rottura della serie causale, la breccia aperta nella continuità temporale spinge allora a rivolgersi verso Kant, alla questione posta nella terza antinomia della Dialettica trascendentale della *Critica della Ragion Pura*: Bisogna ammettere un potere capace di cominciare da se stesso una serie di cose o stati successivi? Come un tale potere è possibile? Questione di cui l'enigma del fatto rivoluzionario sarebbe, in qualche modo, la trascrizione politica.

E allora, in comune a Merleau-Ponty ed Arendt, al di là delle posizioni antinomiche, c'è l'idea della rivoluzione come aporia costitutiva, come emergenza del politico e la volontà di pensare, di ripensare il politico a partire dall'esperienza della modernità. Una stessa volontà di pensare il politico, fuori dall'illusione di un controllo, di un dominio: "ontologia" della carne e "ontologia" della nascita conducono a ripensare la vita del politico, la finitezza come apertura contro la sollecitazione delle passioni tristi.

Concludendo, come sostiene Deleuze, il possibile è ciò che può accadere, effettivamente e logicamente. Il possibile accade attraverso l'evento e non viceversa. L'evento politico per eccellenza – la rivoluzione – non è la realizzazione di un possibile, ma un'apertura di possibilità:

In fenomeni storici come la Rivoluzione del 1789, la Comune, la Rivoluzione del 1917, vi è sempre una parte d'evento, irriducibile ai determinismi sociali, alle serie causali. Gli storici non amano molto questo aspetto: essi restaurano delle causalità a cose fatte. Ma l'evento si sgancia o rompe con le causalità: è una biforcazione, una deviazione rispetto alle leggi, uno stato instabile che apre un nuovo campo di possibilità⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ F. Zourabichvili, "Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)", in *Gilles Deleuze. L'invenzione della filosofia*, Aut Aut, n. 276, novembre-dicembre, 1996, p. 61

Conclusione

La rivoluzione permanente del pensiero di Françoise Collin

“La rivoluzione è una cosa seria. Quando ci si impegna nella lotta, dev’essere per la vita”

Angela Davis

Bensaïd in un articolo *Révolution(s)*⁴⁰⁹ sostiene che l’idea di rivoluzione combina tre dimensioni: simbolica, sociale e strategica. La rivoluzione al singolare, è anzitutto l’idea di un cambiamento, di un altro possibile radicale: struttura le attese e le speranze di rompere il circolo vizioso del capitale, di una fuga, al di là, dell’ordine stabilito. In tal senso la rivoluzione è una sorta di idea regolativa: un modo di conoscere nelle lacerazioni dell’evento, le promesse intermittenti di umanità e di universalità. Una seconda dimensione designa, più precisamente, il suo contenuto sociale: dopo la rivoluzione politica repubblicana del 1789-1793, la rivoluzione diventa sociale. La terza dimensione dell’idea rivoluzionaria è apparsa dopo la Prima Guerra mondiale, la Rivoluzione russa: il concetto di rivoluzione riassume allora l’obiettivo della presa del potere.

La rivoluzione non è ad ogni modo risolvibile nell’egemonia o nel processo e qui possiamo ritrovare l’analisi arendtiana. La nozione paradossale di “rivoluzione permanente” permette di realizzare questo legame tra l’evento e la durata, tra la rottura e la continuità, di tenere insieme lo scopo e i mezzi.

Da Marx a Trotsky⁴¹⁰ la formula di rivoluzione permanente è volta a pensare il legame tra l’evento e la storicità, la rottura e la continuità, l’istante dell’azione e la durata del

⁴⁰⁹ Cfr. D. Bensaïd, “Révolution(s), in *Une radicalité joyeusement mélancolique. Textes (1992-2006)*, Paris, Les Editions Textuel, 2010, p. 124

⁴¹⁰ “Il proletariato era il solo a poter guidare la rivoluzione. Una volta al potere avrebbe conquistato l’appoggio dei contadini, e la rivoluzione, in questa dinamica, sarebbe immediatamente passata dalla fase “democratica” alla fase “socialista”, senza nessuno iato tra i due momenti. “La rivoluzione permanente, non è affatto un salto del proletariato isolato, ma la trasformazione di tutto il paese, sotto la direzione del proletariato”. Una rivoluzione ininterrotta, insomma, capace di collegare il rovesciamento dell’assolutismo e della servitù, alla rivoluzione socialista, attraverso una serie di conflitti sociali crescenti. [...] Il concetto secondo il quale la dittatura del proletariato deve essere rivoluzione in permanenza significa che, come potere politico di transizione, guida, in una continua tensione, la trasformazione della società capitalista in comunista. Si tratta, cioè, del passaggio da una formazione economico-sociale antagonista ad una formazione economico sociale unitaria, attraverso un seguito di riforme incessanti, che colpiscono in modo sempre più ampio e radicale la proprietà privata dei mezzi di produzione e le sovrastrutture sociali, giuridiche e culturali che ne sono l’espressione. [...] “La rivoluzione in permanenza” di Marx non che un’espressione e non una teoria, è una locuzione che serve a chiarire

processo. Tale pensiero, che è al cuore dell'opera di Collin, è quello di un evento che si ripete, di un cominciamento sempre ricominciato: la *praxis* della scrittura come *entretien infini*, la *praxis* della differenza dei sessi come *différend* e posta in gioco che si disloca e ridisegna in ogni congiuntura, la *praxis* arendtiana come agire congiunturale, come pensiero e pratica, come insurrezione.

La permanenza sta a significare la continuità ininterrotta della rivoluzione e della storia: il processo storico, così come il rapporto all'evento, rivelano una radicale immanenza.

Il concetto di rivoluzione permanente, allora, implica una temporalità politica in rottura con il tempo omogeneo e vuoto del progresso, arte del contro-tempo e non della contemporaneità.

Come sostiene Bensaid in *Le Pari Mélancolique*⁴¹¹ la “rivoluzione permanente” unisce in una sola formula algebrica tre registri temporali: quello del brusco passaggio dalla rivoluzione democratica alla rivoluzione sociale; quello del passaggio prolungato dalla rivoluzione politica (cambiamento del potere) alla rivoluzione culturale (trasformazione dei costumi) e quello del passaggio dalla rivoluzione nazionale alla rivoluzione mondiale.

La Rivoluzione ha i suoi ritmi propri, i suoi momenti di slancio, di arresto, di pausa, di ripiego, sempre controtempo, sempre troppo presto o troppo tardi, tra un non più e un non ancora, fatalmente intempestiva, rileva di un'attualità inattuale.

Arendt pensa sempre la politica sotto condizione dello spazio, raramente sotto condizione del tempo. Forse perché identifica il tempo con la storia. La sua preoccupazione di salvare la libertà politica dalla necessità storica la porta ad evitare il tempo così come la storia anche se, nella sua tesi di dottorato su Sant'Agostino, sottolinea la breccia, la fessura tra passato e futuro, la duplice facoltà della memoria e dell'attesa, il tema del cominciamento e dell'iniziativa. Questo triplo presente allora (del passato, del presente e del futuro), questa fragile sutura della memoria e dell'attesa, possono essere considerate – e lo saranno in Benjamin – come la temporalità propria del politico, dove si decidono al presente, tanto il senso di un passato ricostruito tanto l'avvenire, voluto tra molti possibili⁴¹².

esclusivamente un carattere temporaneo e contingente della rivoluzione. La continua tensione cesserà nel momento in cui sarà abolita la proprietà privata.” M. Forcina, *Rivoluzione permanente e populismo. (Ipotesi su Trockij)*, Lecce, Messapica, 1976, pp. 35-35

⁴¹¹ Cfr. D. Bensaid, *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997

⁴¹² “Chez Benjamin on trouve à l'oeuvre la même intuition messianique juive qui avait conduit Kafka à écrire que “le jour du Jugement est la condition historique normale”; à l'idée d'une histoire qui se déroule

Di tale problematica ad Arendt interessa fundamentalmente il tema del cominciamento, dei cominciamenti e della fondazioni. Eventi miracolosi, i cominciamenti, interrompono senza sosta l'incatenamento del processo storico. Affermano la capacità di cominciare per se stessi una catena. Poiché la libertà è identica al cominciamento, principio e origine, che mette in movimento, e produce la spazialità e la temporalità. L'uomo stesso è un cominciamento sovranaturale che rompe e interrompe il corso secolare della storia, e la libertà deve sempre essere ricondotta a questa fondazione, attraverso la quale, è stato messo in opera un cominciamento, dove si esercita il diritto a cominciare qualcosa di autenticamente nuovo. Ciò che protegge il cominciamento dalla sua propria arbitrarietà, sostiene infatti Arendt, è il fatto che ha, in sé, il suo proprio principio o, per essere più precisi, che cominciamento e principio sono, non solamente legati, l'uno all'altro, ma sono contemporanei.

le long du temps linéaire infini, Kafka substitue l'image paradoxale d'un "état de l'histoire", où l'événement fondamental est toujours en cours et où le but n'est pas éloigné du futur, mais toujours déjà présent. Reprenant ces thèmes, Benjamin cherche une conception de l'histoire qui corresponde à l'idée que "l'état d'urgence est la règle". Au présent néantisé de la tradition métaphysique, Benjamin substitue "un présent qui n'est pas un passage, mais se tient immobile sur le seuil du temps." A l'idée, chère à la social-démocratie et à l'historicisme, d'un progrès historique de l'espèce humaine, "inséparable de l'idée de marche dans un temps homogène et vide", il oppose "la conscience révolutionnaire de faire sauter le *continuum* de l'histoire". A l'instant vide et quantifié, il oppose un "temps-maintenant", conçu comme arrêt messianique de l'événementiel, qui "condense en un grandiose résumé l'histoire de l'humanité". C'est au nom de ce "temps plein", véritable "lieu de construction de l'histoire", que Benjamin, face au pacte germano-soviétique, entreprend la critique lucide de causes qui, après la première guerre mondiale, ont conduit les gauches européennes à la catastrophe. Le temps messianique du judaïsme, [...] devient ainsi le modèle d'une conception de l'histoire "évitant toute complicité avec celle que les politiciens continuent de privilégier. [...] Car l'histoire n'est pas, comme le voudrait l'idéologie dominante, l'asserviment de l'homme au temps linéaire continu, mais sa libération: le temps de l'histoire, c'est le *kairòs* qui permet à l'initiative humaine de saisir l'occasion favorable et de choisir instantanément sa liberté. De même qu'au temps vide, continu et infini de l'historicisme vulgaire il faut opposer le temps plein, discontinu, fini et achevé du plaisir, de même doit-on opposer au temps chronologique de la pseudo-histoire le temps kairologique de l'histoire authentique. Le vrai matérialisme ne consiste pas à poursuivre, le long du temps linéaire infini, le vague mirage d'un progrès continu; mais à savoir arrêter le temps à tout moment. [...] Tel est le temps dont on fait l'expérience dans les révolutions authentiques, qui ont toujours été vecues, ainsi que le rappelle Benjamin, comme une suspension du temps et une interruption de la chronologie; mais la révolution la plus lourde de conséquences, la seule aussi qu'aucune restauration ne pourrait récupérer, c'est la révolution qui se traduirait non par une nouvelle chronologie, mais par une mutation qualitative du temps (par une *kairologie*)." G. Agamben, *Enfance et histoire. Dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire*, Paris, Payot, 1989, pp. 127-130

Il cominciamento, il carattere iniziale affidato alla categoria di natalità (e di ogni rivoluzione) è per l'agente un rito di passaggio che lo inizia al mondo, che registra l'atto come evento d'inizio e, solo a partire da questo, registra anche l'essere-libero dell'agente. Sotto il segno della natalità, ovvero di una capacità di liberare processi senza un fine predeterminato, l'agire è facoltà di iniziare il nuovo che interrompe e interferisce sulla linea del decorso temporale, dello sviluppo prevedibile, degli automatismi.

Ma la categoria del nuovo, che tanta importanza assume nel suo concetto di libertà politica (libertà di azione e di giudizio), è un'idea che Arendt ricava anche e proprio dal pensiero della modernità. In particolare da chi, come Benjamin, muove dal bisogno di rapportarsi al passato nella modalità della frattura, della cesura e non della continuità.

Il riferimento principale di Arendt al tempo politico si opera dunque dal punto di vista dell'arresto, dell'interruzione ed, in ciò, è vicina a Benjamin, per il quale la rivoluzione non è la locomotiva del progresso, ma piuttosto l'arresto sulla strada della catastrofe, o l'irruzione messianica del possibile. In Arendt, la velocità e l'accelerazione appaiono essenzialmente come precipitazione del movimento nel senso di marcia.

Osservatrice lucida delle tendenze profonde della società moderna, Arendt non vede via d'uscita possibile che in una sorta di miracolo che solo permetterebbe un cambiamento, precisando che, tale miracolo non deve essere confuso con qualche fenomeno religioso, che interromperebbe il corso terrestre degli eventi.

Si tratta di fare la parte del possibile infinitamente improbabile, come l'emergenza della vita organica, che si manifesta ogni volta che qualcosa di nuovo si produce in maniera inattesa, incalcolabile, e in definitiva casualmente inesplicabile, ciò che è una delle caratteristiche essenziali del processo storico. Il dono miracoloso di fare dei miracoli è precisamente quello di agire, la capacità di cominciare. L'attesa del miracolo non è dunque passiva, mistica, estranea alla sfera politica:

Si le sens de la politique est la liberté, cela signifie que nous avons le droit d'attendre un miracle dans cet espace et dans nul autre. Non que nous croyons aux miracles, mais parce que les hommes, aussi longtemps qu'ils peuvent agir, sont capables d'accomplir et accomplissent constamment, qu'ils le sachent ou non, de l'improbable et de l'imprévisible⁴¹³.

⁴¹³ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, op. cit, pp. 50-53
503

L'idea arendtiana del miracolo riempie così una funzione analoga a quella del Messia nelle Tesi di Benjamin sul concetto di storia.

La questione posta, di sapere se la politica ha finalmente ancora un senso, trova la sua risposta nella possibilità di questa venuta improbabile, che la libertà di agire può contribuire a far succedere.

Salvaguardare la politica è, in effetti, preservare aperto uno spazio di decisione collettiva, senza alibi né vie di fuga, al punto indecidibile dove si cristallizzano e si combinano delle molteplici determinazioni. La politica è l'esercizio di questa libertà responsabile, senza la quale non ci sono che due forme di trascendenti possibili: attraverso l'incarnazione del sociale o attraverso il senso della storia.

Non si tratta, di rinunciare alla vecchia politica, ma di liberarla dalla fascinazione dello Stato, ecco ciò che interessa Collin, di renderla senza stato, per inventare un'altra politica, la politica dell'oppresso. Per aprire dunque, a coloro che ne sono socialmente esclusi.

Nel presente lavoro si è voluto, dunque, tracciare l'itinerario, lo *cheminement* intellettuale di Françoise Collin, tra letteratura e filosofia, impegno femminista e arte. Nell'opera di Françoise Collin l'idea di *praxis* e di *rivoluzione permanente* sostengono, come ho cercato di mostrare, l'itinerario di più di cinquant'anni di riflessione e scrittura. I due concetti scelti, permettono di meglio comprendere la coerenza nella discontinuità delle dimensioni singolari e collettive.

Si potrebbe concludere che il pensiero, la modalità di intendere il pensiero, la scrittura, la politica femminista e la politica *tout court*, nell'opera di Collin, che si muove, come tra scrittura letteraria, militante e filosofica, è con le parole di Judith Revel, sperimentazione.

La politica come sperimentazione non è altro che questo doppio movimento d'inchiesta e d'individuazione delle forme e dello stato presente delle cose, da un lato, e d'invenzione di possibili inediti, dall'altro. Certo, essa non esclude né gli errori né i fallimenti – ma la semplice accettazione di ciò che è, non ci ha – a sua volta – mai preservati dagli orrori della storia. Essa è su questo bordo estremo del tempo sul quale, in ogni momento, uomini e donne, pur costruiti dalla storia, ne diventano gli attori. [...] La sperimentazione è, da questo punto di vista, il contrario della politica come sistema: si annida nelle cose minuscole, si costruisce dal basso, si ripete e ricomincia, balbetta ed impara, condivide e si arricchisce, si corregge e si

rinforza; e i suoi effetti di realtà sono spesso meno importanti di ciò di cui essa testimonia: quel che Foucault chiamava, in maniera divertita, “il lavoro indefinito della libertà”⁴¹⁴.

Leggere nel pensiero di Collin una prestazione critica in atto, una coerenza strutturale e non dialettica, una sperimentazione nella misura in cui il pensiero non è una tesi, ma *une boîte à outils*, una *praxis* e non una teoria. Il suo pensiero, la sua opera, sono una pratica di libertà e indipendenza. Un pensiero critico, radicale e antisistemico. Una resistenza ad ogni forma di dogma, di dogmatismo, una rivoluzione permanente che scardina il dato, il reale e inventa nuovi percorsi, nuove pratiche, un *cheminement* complesso e articolato, cacofonico come, del resto, la stessa esistenza umana, ma mai incoerente poiché si scrive, si agisce, per Collin, senza che la parola fine sia mai pronunciata. E la sua morte che lascia un vuoto incolmabile non è la parola fine. È necessario continuare a lottare, pensare e scrivere e trasmettere il suo pensiero come apertura e pratica di libertà, resistenza, sovversione, insurrezione all'interno di confini e spazi di potere e sapere dati e costituiti e ai margini.

E per una donna, l'impegno più importante, scegliere anzitutto se stessa, *se choisir*:

C'è da inventare un “buon uso” della filosofia come anche dell'istituzione universitaria, utilizzando le risorse che indubbiamente mette a disposizione, per eccederle. [...] Perché non siamo chiamate ad allinearci al dato, bensì a creare del senso. Al pensiero dell'esperienza che considera l'esperienza come un fatto di cui il pensiero renderebbe conto, si sostituisce così l'esperienza del pensiero, quella che fa essere e significare. [...] E' per questo che il pensiero dell'esperienza è anche un'esperienza avventurosa del pensiero: non è tanto la delucidazione di quel che è ma piuttosto è il far essere quel che non è ancora. Pensare non è soltanto rendere conto: è sempre e soprattutto giudicare, e immaginare⁴¹⁵.

⁴¹⁴ J. Revel, “Sperimentazione”, in *Dictionnaire politique à l'usage des gouvernés*, a cura di F. Brugère e G. le Blanc, Paris, Bayard, 2012. Trad. it di T. Negri.

⁴¹⁵ F. Collin, «Nel dialogo, il senso», a cura di A. Buttarelli e F. Giardini, *Il pensiero dell'esperienza*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2008, p. 37

BIBLIOGRAFIA

1) *Opere di Françoise Collin*

Françoise Collin, "Poèmes", in *Ecrire 6*, dir. J. Cayrol, Paris, Seuil, 1959

Françoise Collin, *Le jour fabuleux*, Paris, Seuil, 1960

Françoise Collin, *Rose qui peut*, Paris, Seuil, 1962

Françoise Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971

Françoise Collin, *331 W20, L'lection du Président*, Bruxelles, Transédition, 1975

Françoise Collin, *Le jardin de Louise*, Montréal, Nbj, 1987

Françoise Collin, *Le rendez-vous*, Paris, éd. Tierce, 1988

Françoise Collin, (sous la direction) *Le sexe des sciences. Les femmes en plus*, Paris, Autrement, 1992

Françoise Collin, Marisa Forcina, *La differenza dei sessi nella filosofia. Nodi teorici e problemi politici*, Lecce, Milella, 1997

Françoise Collin, *Le différend des sexes*, Paris, Editions Pleins Feux, 1999

Françoise Collin, *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Paris, Fus Art, 1999

Françoise Collin, *L'Homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Paris, Odile Jacob, 1999

Françoise Collin, Evelyne Pisier, Eleni Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida*, Paris, Plon, 2001

Françoise Collin, Irène Kaufer, *Parcours féministe*, Bruxelles, Editions Labor, 2005

Repenser le politique. L'apport du féminisme, sous la direction de F. Collin et P. Deutscher, Paris, Campagne première/Les Cahiers du Grif, 2005

Françoise Collin, *Praxis de la diferencia. Liberacion y Libertad*, a cura di M. Segarra, Barcelona, Icaria editorial, Presses de l'Université de Saragosse, 2006

Françoise Collin, *On dirait une ville*, Paris, des femmes, 2008

Penser/agir la différence des sexes. Avec et autour de Françoise Collin, Bruxelles, Sophia, 2011

1.1 Articoli:

Françoise Collin, «L'un et l'autre», *Critique*, n° 229, juin 1966

Françoise Collin, «La Nuit- L'autre Nuit (Négativité et Négatif)», *L'Ephémère*, n° 13, printemps 1970

Françoise Collin, «Ecriture et matérialité», *Critique*, n° 279-280, août-septembre 1970

Françoise Collin, «Le jeu, l'aléa, la rencontre», *Cahiers internationaux de symbolisme*, n. 19-20, 1970

Françoise Collin, «Le New York des femmes», *La Revue Nouvelle*, 1972

Françoise Collin, «Féminité et féminisme», in *Le féminisme pour quoi faire ?*, Les Cahiers du Grif, n. 1, 1973

Françoise Collin, «La question d'un langage-femme», in *Cahiers internationaux de symbolisme*, n. 29-30, 1973

Françoise Collin, «Pour une socialisation du sein maternel», in *Faire le ménage c'est travailler*, Les Cahiers du Grif, n. 2, 1974

Françoise Collin, «Le corps v(i)olé », in *Ceci (n') est pas mon corps*, Les Cahiers du Grif, n. 3, 1974

Françoise Collin, «Trois petites fêtes pour coeur, pluie, bouffe et percussions», in *Les femmes font la fête font la grève*, Les Cahiers du Grif, n. 5, 1974

Françoise Collin, «Pour une politique féministe, fragments d'horizon», in *Les femmes et la politique*, Les Cahiers du Grif, n. 6, 1975

Françoise Collin, «Alina Szapocznikow, sculpteur», in *Créer*, Les Cahiers du Grif, n. 7, 1975

Françoise Collin, «Les enfants de tous», in *Bonne Année*, Les Cahiers du Grif, n. 9-10, 1975

Françoise Collin, «Le corps se rebiffe», in *Le travail c'est la santé*, Les Cahiers du Grif, n. 11, 1976

Françoise Collin, «Polyglo(u)ssons», in *Parlez-vous français ? Femmes et langage I*, Les Cahiers du Grif, n. 12, 1976

Hélène Cixous, Françoise Collin, «Quelques questions à Hélène Cixous», in *Elles consonnent. Femmes et langages II*, Les Cahiers du Grif, n. 13, 1976

Françoise Collin, «Entre chien et loup», in *Violence*, Les Cahiers du Grif, n. 14-15, 1976

Françoise Collin, «Le côté de Claudia ou Madame Moffat balaiera tout ça», *Gramma*, n° 5, «Lire Blanchot, II», 1976

Françoise Collin, «La crise alibi», in *Leur crise nos luttes*, Les Cahiers du Grif, n. 16, 1977

Françoise Collin, «Humour et amour», in *Mères femmes*, Les Cahiers du Grif, n. 17-18, 1977

Françoise Collin, «Des enfants de femmes ou assez mômifié», in *Mères femmes*, Les Cahiers du Grif, n. 17-18, 1977

Françoise Collin, «Ida», in *Gertrude Stein*, Luna Park- Les Cahiers du Grif, n. 21-22, 1978

Françoise Collin, «Once upon a time», in *Gertrude Stein*, Luna Park- Les Cahiers du Grif, n. 21-22, 1978

Françoise Collin, «Grammar potatoes», in *Gertrude Stein*, Luna Park- Les Cahiers du Grif, n. 21-22, 1978

Françoise Collin, «Au revoir», in *Où en sont les féministes*, Les Cahiers du Grif, n. 23-24, 1978

Françoise Collin, «Conter n'est pas compter», in *Le récit et sa représentation*, Colloque de Saint-Hubert, Paris, Payot, 1978

Françoise Collin, «Un autre rapport au langage: Note sur l'expérience des *Cahiers du Grif*», in M. A. Macciocchi, Séminaire Paris VIII, Vincennes, *Les Femmes et leurs maîtres*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1978

Françoise Collin, «Bibliothèque paroissiale», in *La Belgique malgré tout*, Revue de l'Université de Bruxelles, 1980

Françoise Collin, «Le mort saisi par le vif», in *Exercice de la patience: Blanchot*, Paris, n. 2, hiver 1981

Françoise Collin, «Arrêts de mort» in *Magazine littéraire*, n. 197, 1983

Françoise Collin, «Voir et ça-voir», *Jutta Brukner*, Les Cahiers du Grif, n. 25, 1982

Françoise Collin, «Les bords», in *Jouir*, Les Cahiers du Grif, n. 26, 1983

Françoise Collin, «Photographie : on l'appelait Madame Thérèse », in *La mise à nu*, Les Cahiers du Grif, n. 27, 1983

Françoise Collin, «Théâtre : Anne Teresa de Keersmaker : Rosas danst Rosas», in *La mise à nu*, Les Cahiers du Grif, n. 27, 1983

Françoise Collin, «La même et les différences», in *D'amour et de raison*, Les Cahiers du Grif, n. 28, 1984

Françoise Collin, «Repenser l'éthique», in *L'africaine, Sexes et Signes*, Les Cahiers du Grif, n. 29, 1984

Françoise Collin, «La lecture de l'illisible», in *Cahiers de recherches*, n. 13, 1984

Françoise Collin, «Le temps natal», in *Nouvelle pauvreté nouvelle société*, Les Cahiers du Grif, n. 30, 1985 ; trad. it di V. Chiurlotto, «Tempo natale», *DWF*, n. 4, 1993

Françoise Collin, «Lettres de Solange D.», in *La dépendance amoureuse*, Les Cahiers du Grif, n. 31, 1985

Françoise Collin, Julia Kristeva, «Entretien avec Julia Kristeva», in *L'indépendance amoureuse*, Les Cahiers du Grif, n. 32, 1985

Françoise Collin, «Inconnu à l'adresse», in *L'indépendance amoureuse*, Les Cahiers du Grif, n. 32, 1985

Françoise Collin, «Événement et représentation», Montréal, 1985, trad. it «Evento e rappresentazione », in *Il luogo comune delle differenze*, Napoli, ed. Athena, 1990.

Françoise Collin, «Introduction: actualité de Hannah Arendt», in *Hannah Arendt*, Les Cahiers du Grif, n. 33, 1986

Françoise Collin, «Du privé et du public», in *Hannah Arendt*, Les Cahiers du Grif, n. 33, 1986

Françoise Collin, «Un héritage sans testament», in *Les jeunes et la transmission*, Les Cahiers du Grif, n. 34, 1986

Françoise Collin, «La condition natale», in *Egalité et différence des sexes*, Cahiers de l'ACFAS, Québec, 1986

Françoise Collin, «Pensare. Raccontare. Hannah Arendt», in *Biografie : effetti di ritorno*, DWF, n. 3, autunno-inverno 1986

Françoise Collin, «Le féminisme et la crise du moderne», Introduction à : D. Lamoureux, *Fragments et Collages. Essai sur le féminisme québécois*, Montréal, éd. Du Remue-Ménage, 1986

Françoise Collin, «La fabrication des humains», in *De la parenté à l'eugénisme*, Les Cahiers du Grif, n. 36, 1987

Françoise Collin, «N'être», in *Ontologie et politique*, Paris, éd. Tierce, coll. Littérales, 1987, rééd. *Philosophie et Politique*, Paris, Payot, 1997

Françoise Collin, «Poétique et politique. De Maurice Blanchot à Hannah Arendt», in *Les Cahiers du Collège international de philosophie*, n° 5, avril 1988

Françoise Collin, «Introduction : Sexes et savoir», in *Le genre de l'histoire*, Les Cahiers du Grif, n. 37-38, 1988

Françoise Collin, «L'affaire Heidegger et Arendt», in *Recluses. Vagabondes*, Les Cahiers du Grif, n. 39, 1988

Françoise Collin, «Essentialisme et dissymétrie des sexes », in *Georg Simmel*, Les Cahiers du Grif, n. 40, 1989

Françoise Collin, «Introduction», in *L'imaginaire nucléaire*, Les Cahiers du Grif, n. 41- 42, 1989

Françoise Collin, «Ringard ou ringuée ? La question des stratégies », in *Le Féminisme... ringard ?*, Bief, n. 20-21, Publications d'études féminines de l'Université de Provence, Aix en Provence, 1989

Françoise Collin, «L'irreprésentable de la différence des sexes», in *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Université de Provence, Collection CEFUP, 1989

Françoise Collin, «Raison calculant et espace des sens», in *Les Temps Modernes*, n. 44, janvier 1989.

Françoise Collin, «Le troisième tigre ou de Blanchot à Borges», in Edna Aizenberg (ed.), *Borges and His Successors : The Borgesian Impact on Literature and the Arts*, Columbia (Missouri), University of Missouri Press, 1990.

Françoise Collin, «Itinéraire», *Liban*, Les Cahiers du Grif, n. 43- 44, 1990

Françoise Collin, «Entretien avec May Joumblat, Beyrouth, janvier 1988», in *Liban*, Les Cahiers du Grif, n. 43- 44, 1990

Françoise Collin, «Ces études qui sont pas tout. Fécondité et limites des études féministes», in *Savoir et différence des sexes*, Les Cahiers du Grif, n. 45, 1990

Françoise Collin, «Vérité des femmes. Femmes en vérité», in *Masculin/Féminin*, Lausanne, éd. Payot, 1990

Françoise Collin, «Pluralité-Différence-Identité», in *Présences*, Lausanne, 1991 ; trad.it di V. Chiurlotto, «Pluralità-Differenza-Identità», in *Il sapore del conflitto*, DWF, n. 2-3 (26-27), 1995

Françoise Collin, «La peur. Emmanuel Levinas et Maurice Blanchot», in *Emmanuel Levinas, Cahiers de l'Herne*, Editions de l'Herne, 1991

Françoise Collin, «Praxis de la différence: notes sur le tragique du sujet», in *Provenances de la pensée*, Les Cahiers du Grif, n. 46, 1992

Françoise Collin, «Pouvoir et domination», in *Femmes et Pouvoir*, Bruxelles-Louvain, Recueil de Travaux, 1992

Françoise Collin, «Les racines de la démocratie», in *Le Féminisme en France, en Inde, en Russie*, Colloque, Paris, 18-21 mai 1992

Françoise Collin, «La démocratie est-elle démocratique», in *Société des Femmes*, (anthologie préparé par Les Cahiers du Grif), Bruxelles, éd. Complexe, 1992

Françoise Collin, «Blanchot, le surhomme et le dernier homme», *Le Magazine littéraire*, n° 298, avril 1992, seconde edizione in *Le Magazine littéraire*, Hors-série n° 3, *Nietzsche*, quatrième trimestre 2001

Françoise Collin, «Agir et donné», in *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, éd. Vrin, 1992

Françoise Collin, «Différence et différend : la différence des sexes dans la philosophie du XX siècle», in *Histoire des femmes*, sous la dir. De M. Perrot et G. Duby, t. V, Paris, Plon, 1992

Françoise Collin, «Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes», in *Féminismes au présent*, Futur Antérieur, Paris, L'Harmattan, 1993

Françoise Collin, «L'Europe: quelle Europe?», in *Les femmes et la construction européenne*, Les Cahiers du Grif, n. 48, 1994

Françoise Collin, «Histoire et mémoire. Ou la marque et la trace», in *Temps et mémoire des femmes*, Recherches Féministes, Université Laval, Canada, volume 6, n. 1, 1993

Françoise Collin, «Paires de quel royaume ?», in *Nouvelles Questions Féministes*, 1994

Françoise Collin, «L'urne est-elle funéraire ? Autonomie et hétéronomie», in *Démocratie et représentation*, dir. M. Riot-Sarcey, Paris, éd. Kimé, 1995

Françoise Collin, «La raison polyglotte ou pour sortir de la logique des contraires», in *La place des femmes*, Paris, éd. La Découverte, 1995

Françoise Collin, «L'oubli d'une vieille question philosophique», in *De l'égalité des femmes*, Paris, éd. CNDP, 1995

Françoise Collin, «Du moderne au post-moderne», in *Division du travail, rapports sociaux. De sexe et de pouvoir*, Cahiers du Gedisst, Séminaire, 1994-1995

Françoise Collin, «Politica e poetica ovvero le lingue sessuate della creazione», trad. it du V. Chiurlotto, in *Il mondo che conta*, DWF, n. 4 (32), ottobre-dicembre, 1996

Françoise Collin, «La nouvelle cuisson», in *Chair et Viande*, Les Cahiers du Grif, Hors-Série, n. 1, 1996

Françoise Collin, «Le livre et le code: de Simone de Beauvoir à Thérèse d'Avila», in *Ames fortes, esprits libres*, Les Cahiers du Grif, Hors-Série, n. 2, 1996

Françoise Collin, «Point de vue grec et point de vue juif», in *Féminisme et nazisme*, Publications de l'Université Paris VII- Denis Diderot, 1997

Françoise Collin, «L'impossible diététique: Philosophie et récit», in *Sarah Kofman*, Les Cahiers du Grif, Hors-Série, n. 3, 1997

Françoise Collin, «Textualité de la libération. Liberté du texte», in *Les Cahiers du CEDREF*, n. 6, 1997

Françoise Collin, «Droit et frontières», in *Hannah Arendt et le droit d'avoir des droits*, Paris, L'Harmattan, v. I, 1998

Françoise Collin, «Voyage à Lausanne ou La marque et la trace», in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Paris, Fus Art, 1999

Françoise Collin, «Nom du père. Ou de la mère : de Beauvoir à Lacan», in *Lectora*, n. 4, 1999

Françoise Collin, «La liberté inhumaine ou le mariage mystique de Jacques Lacan et Simone de Beauvoir», in *Les Temps Modernes*, n. 605, 1999

Françoise Collin, «Le possible et l'impossible. Maurice Blanchot», in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Paris, Fus Art, 1999

Françoise Collin, «La littérature engagée», in *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, Paris, Fus Art, 1999

Françoise Collin, «La sortie de l'innocence», in *Femmes et art au XX siècle : Le temps des défis*, Paris, Lunes, n. 2, 2000

Françoise Collin, «De l'universalisme au pluri-universalisme : pour un universel dialogal», Colloque, Tokyo, 2000

Françoise Collin, «Mettre au monde», in *Maternité affaire publique, affaire privée*, Paris, éd Bayard, 2001

Françoise Collin, «Post-totalitarisme, post-démocratie», in *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, dir. E. Tassin, Paris, L'Harmattan, 2001

Françoise Collin, «Les deux philosophes et le gros animal. Hannah Arendt, Simone Weil», in *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, dir. M. Nancy et E. Tassin, Paris, l'Harmattan, 2001

Françoise Collin, «De la différence à l'indifférence des sexes. Ou le fantasme du naturalisme achevé», in *Les rapports sociaux de sexe*, Paris, Puf, n. 30, 2001

Françoise Collin, «Féminisme contemporain et espace public», in *Les femmes dans l'espace public. Itinéraires français et italiens*, sous la direction de C. Veauvy, Paris, éd. Maison de sciences de l'homme, 2002

Françoise Collin, «D'un enfant si je veux à l'enfant que je veux ou du sexe sans génération à la génération sans sexe», *Revue Cités*, n. 9, 2002

Françoise Collin, «La génération ou la face cachée de la démocratie», in *Genre et bioéthique*, Paris, Vrin, 2003

Françoise Collin, «Espace public ou monde commun? Voiler/dévoiler les femmes : un enjeu d'hommes», in *Per le pari opportunità occorrono dispari opportunità*, a cura di M. Forcina, Atti della Scuola Estiva della Differenza, Lecce, Milella, 2003

Françoise Collin, «Mouvement féministe, mouvement homosexuel :un dialogue», in *Genre et sexualités*, sous la direction de G. Ignasse et D. Welzer-Lang, Paris, L'Harmattan, 2003

Françoise Collin, «Le commun et l'excentrique », in *Politique et responsabilité*, dir. N. El Haggae et J. François Rey, Paris, L'Harmattan, 2003

Françoise Collin, «Déconstruction ou destruction de la différence des sexes ?», in *Genre, classe, ethnies : identités, différences, égalités*, Contretemps, Paris, Textuel, n. 7, septembre 2003

Françoise Collin, «Ruptures. Résistance. Utopie», in *Discipline/Indiscipline*, Nouvelles Questions Féministes, vol. 22, n. 1, 2003

Françoise Collin, «L'indicible est dans le dit. Maurice Blanchot, Hannah Arendt», dans Françoise Rétif (dir.), *L'indicible dans l'espace franco-germanique au XXe siècle*, L'Harmattan, «Les mondes germaniques», 2004

Françoise Collin, «Le féminisme pour quoi faire ? Genèse et formes d'un mouvement», in *La Revue Nouvelle*, n. 11, 2004

Françoise Collin, «Situation et caractère de la femme», in *Simone de Beauvoir : Le Deuxième Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, dir. I. Galster, Paris, Honoré Champion, 2004

Françoise Collin, «Libération et liberté», in *La passion per la libertat. A Passion for freedom*, dir. F. Birules et M. I Pena Aquado, Université de Barcelone, 2004

Françoise Collin, «Approche politique de la prostitution : contrat social et contrat commercial», in *Les femmes entre violences et stratégies de liberté. Maghreb et Europe du Sud*, dir. C. Veauvy, M. Rollinde, M. Azzoug, Paris, éd. Bouchene, 2004

Françoise Collin, «Sartre e Arendt. Contemporanei», in *Segni e Comprensione*, Lecce, 2004

Françoise Collin, «Cura e limiti. Les fils, des frères Dardenne», in *Segni e Comprensione*, Lecce, 2005

Françoise Collin, «La potenza delle tenebre. Donne e creazione», in *DWF*, n. 4, 2005

Françoise Collin, «Anti-goné. La giovane, la madre, la morte», in *Luci D'Oriente*, *DWF*, 1 (65), 2005

Françoise Collin, «Peuple du livre et peuple de papier : Sartre et Arendt», in *Sartre et les juifs*, dir. I. Galster, Paris, La Découverte, 2005

Françoise Collin, «Le féminin dans la pensée post-métaphysique. Autour de Jacques Derrida», in *Le féminin en miroir. Entre Orient et Occident*, dir. I. Krier, J. E. El Hani, Casablanca, Editions Le Fennec, 2005

Françoise Collin, «Le Comme Un. Many beginnings. (Hannah Arendt)», in *Mouvements*, Paris, La Découverte, n. 38, 2005

Françoise Collin, «Différence ses sexes», in *Dictionnaire du féminisme*, Paris, Puf, 2005

Françoise Collin, «Féminisme», *Encyclopédie Universalis*, 2005

Françoise Collin, «Andrée Chedid ou l'autre récit de l'histoire », in *Des femmes et de l'écriture. Le bassin méditerranéen*, dir. C. Boustani et E. Jouve, Karthala, 2006

Françoise Collin, «Liberté/responsabilité ou quand l'être est temps», texte d'une conférence prononcée à Firenze, Palazzo Strozzi, 12/02/2006

Françoise Collin, «Del Frammentario», in *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, a cura di M. Durst e A. Meccariello, Firenze, Giuntina, 2006

Françoise Collin, «Pensiero dell'esperienza. Esperienza del pensiero», trad.it F. Giardini, *Il Manifesto*, Roma, 30/10/2006

Françoise Collin, «J'ai/je suis mon corps», in *Corpi e Linguaggi*, La Camera Blu, Rivista del dottorato di studi di genere, Napoli, Filema Edizioni, n. 2, 2007

Françoise Collin, «Un enfant si je veux. Mon corps est à moi», intervention au *Planning familial*, Liège, 2007

Françoise Collin, «Différence des sexes», in *Dictionnaire du corps*, dir. M. Marzano, Paris, Puf, 2007

Françoise Collin, «Les deux visages de la violence», in *L'eredità di Hannah Arendt. A cento anni dalla nascita*, a cura di F. Brezzi, M. T. Pansera, Milano, Mimesi, 2007

Françoise Collin, «La gauche est devenue fatigante», in *Politique. Revue de débats*, Bruxelles, 2007

Françoise Collin, «On ne naît pas femme et On naît femme. Les ambiguïtés de Simone de Beauvoir», intervention, *Jornadas Beauvoir en su centenario*, Instituto de Investigaciones Feministas, Madrid, mai 2008

Françoise Collin, «Du don à la visitation», dans E. Hoppenot et A. Milon (dir.), *Emmanuel Levinas et Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses Universitaires de Paris X, 2008

Françoise Collin, «Nel dialogo, il senso», *Il pensiero dell'esperienza*, a cura di A. Buttarelli, F. Giardini, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2008

Françoise Collin, «Dall'insurrezione all'istituzione. 1968-2008», in *Femminismi d'Europa*, DWF, n. 2, 2008

Françoise Collin, «Ceci (n') est (pas) mon corps», in *Alina Szapocznikow. Documents. Works. Interpretations*, Museo d'Arte Moderna, Varsavia, 2009

Françoise Collin, «Les plages d'Agnès», *Mémoires*, in *Cahiers internationaux de symbolisme*, n. 122-123-124, 2009

Françoise Collin, «Entre poïésis et praxis : les femmes et l'art», in *Nouvelles perspectives dans les Gender Studies*, Diogène, Paris, Puf, Janvier 2009

Françoise Collin, «Patriarcat», in *Dictionnaire de la violence*, dir. M. Marzano, Paris, Puf, 2011

Françoise Collin, «Poétique et politique du fragmentaire. Entre le texte et le livre: Blanchot/Arendt», Lezione Inaugurale, *Chaire Franqui*, Università di Liegi, octobre 2011

Françoise Collin, «Actualité du féminisme», Intervention, Colloque Université d'automne de la Fédération Nationale Solidarité Femmes, Toulouse, 6-9 octobre 2011

Françoise Collin, «Beauvoir et la douleur», in *Simone de Beauvoir, filosofia, letteratura y vida*, a cura di A. Santa & M. Segarra, Peter Lang, 2012

Françoise Collin, «Il y a beaucoup de commencements ou de la résistance. Ou quand le contre pouvoir devient un instrument de pouvoir», trad. it M. Montanaro, in *Nelle controriforme del potere: generazioni al lavoro*, a cura di Marisa Forcina, Quaderni delle Pari Opportunità, n 11, Milella, Lecce, 2012

Françoise Collin, «Le visage et le langage. Variations sur le *Mitsein*», in *Levinas et Arendt. De l'arrachement à l'évasion*, dir. M. Botbol & A. M. Roviello, Paris, Vrin, 2013

Les Cahiers du Grif

Première série

- «Le féminisme pour quoi faire ?», n. 1, 1973
- «Faire le ménage c'est travailler», n. 2, 1974
- «Ceci (n') est (pas) mon corps», n. 3, 1974
- «L'insécurité sociale des femmes», n. 4, 1974
- «Les Femmes font la fête, font la grève», n. 5, 1974
- «Les Femmes et la politique», n. 6, 1975
- «Créer», n. 7, 1975
- «Des Femmes accusent l'Eglise», n. 8, 1975
- «Bonne Année», n. 9-10, 1975
- «Le travail c'est la santé», n. 11, 1976
- «Parlez-vous français(e) ? Femmes et langages I», n. 12, 1976
- «Elles consonnent. Femmes et langages II», n. 13, 1976
- «Violence», n. 14-15, 1976
- «Leur crise nos luttes», n. 16, 1977
- «Mères, Femmes», n. 17-18, 1977
- «Hors de chez nous», n. 19, 1977
- «Femmes entre elles. Lesbianisme», n. 20, 1978
- «Luna-Park – Cahiers du Grif : Gertrude Stein», n. 21-22, 1978
- «Où en sont les féministes?», n. 23-24, 1978

Deuxième série

«Jutta Bruckner. Cinéma. Regard. Violence», n. 25, 1982

«Jouir», n. 26, 1983

«La mise a nu», n. 27, 1983

«D'amour et de raison», n. 28, 1983-1984

«L'africaine. Sexes et Signes», n. 29, 1984

«Nouvelle Pauvreté. Nouvelle Société», n. 30, 1985

«La dépendance amoureuse», n. 31, 1985

«L'indépendance amoureuse», n. 32, 1985

«Hannah Arendt», n. 33, 1986

«Les jeunes. La transmission», n. 34, 1986

«Ingeborg Bachmann», n. 35, 1987

«De la parenté à l'eugénisme», n. 36, 1987

«Le genre de l'histoire», n. 37/38, 1988

«Recluses. Vagabondes», n. 39, 1988

«Georg Simmel», n. 40, 1989

«L'imaginaire du nucléaire», n. 41/42, 1989

«Liban», n. 43/44, 1990

«Savoir et différence des sexes», n. 45, 1990

«Provenances de la pensée», n. 46, 1992

«Misogynies», n. 47, 1993

«Les femmes et la construction européenne», n. 48, 1994

«Chair et viande», hors-série, n. 1, 1996

«Ames fortes, esprits libres», hors-série, n. 2, 1996

«Sarah Kofman», hors-série, n. 3, 1997

2. Opere su Françoise Collin

R. Braidotti, «L'immigrée blanche : in memoriam Françoise Collin», Utrecht, in corso di pubblicazione

S. Duverger, «Françoise Collin. Articles, entretiens », in *Féministes en tous genres*, blog permanente, Nouvel Observateur.

M. Forcina, «Collin Françoise », *Enciclopedia Filosofia*, Milano, Bompiani, vol. 3, 2006

M. Forcina, «Addio a Françoise Collin. Polifonica e plurale », in *Il Manifesto*, Roma, 4 settembre 2012

M. Forcina, «Ricordando Françoise Collin », in *Le città vicine* (wordpress), marzo 2013

D. Lamoureux, *Pensées Rebelles. Autour de Rosa Luxemburg, Hannah Arendt et Françoise Collin*, Montréal, Les éditions Remue-ménage, 2010

D. Lamoureux, «In memoriam. Hommage à Françoise Collin. (1928-2012) », in *Les voies secrètes de l'humour des femmes*, Recherches Féministes, vol. 25, n. 2, 2012

I. Kaufer, «Françoise Collin, une pensée en mouvement », in *Politique. Revue de débats*, Bruxelles, n. 77, 2012

E. Varikas, «Françoise Collin. Philosophe et féministe. Philosophe féministe. (1928-2012) », in *Subjectivités et rapports sociaux*, Cahiers du genre, Paris, l'Harmattan, n. 53, n. 2/2012

2.1 Interviste

F. Rochefort et D. Haase-Dubosc, «Entretien avec Françoise Collin. Philosophe et intellectuelle féministe», in *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n. 13, 2001 (<http://clio.revues.org/index1545.html>)

N. Plateau, «De la création littéraire, philosophique et féministe : un entretien avec Françoise Collin», in *Penser/Agir la différence des sexes. Avec et autour de Françoise Collin*, Sophia, Bruxelles, 2010

P. Chaniel, S. Duverger, «Donner par nature. Est-ce donner ? Entretien avec Françoise Collin», in *Subjectivités et rapports sociaux*, Cahiers du genre, Paris, l'Harmattan, n. 53, n. 2/2012

3. Letteratura critica sul femminismo dagli anni '70 a oggi

3.1 Testi italiani :

- Aa.Vv, *Motivi della libertà*, a cura di I. Dominijanni, Milano, Franco Angeli, 2001
- R. Braidotti, *Dissonanze. Verso una lettura filosofica delle idee femministe* [*Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press, 1991], trad. it, Milano, La Tartaruga, 1994
- R. Braidotti, *Soggetto Nomade, Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli Editore, 1995
- R. Braidotti, "Il pensiero femminista nomade" in *Divenire donna della politica*, trad.it, in *Posse*, Roma, Manifesto Libri, Aprile, 2003
- R. Braidotti, *In Metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire* [*Metamorphoses. Towards a Materialist Theory*, Cambridge, Polity Press, 2002], trad.it, Milano, Feltrinelli, 2003
- R. Braidotti, *Trasposizioni sull'etica nomade* [*Transpositions: On Nomadic ethics*, Cambridge, Polity Press, 2006] trad.it, Roma, Sossella Editore, 2008
- M. Boccia, *La differenza politica*, Milano, Il Saggiatore, 2002
- A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Milano, Mondadori, 2002
- L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Parma, Nuove Pratiche Editrice, 1995
- Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga Edizioni, 1987
- Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, Milano, La Tartaruga, 1990
- Diotima, *La sapienza di partire da sé*, Napoli, Liguori, 1996
- Diotima, *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Napoli, Liguori, 2002
- Diotima, *La magica forza del negativo*, Napoli, Liguori, 2005
- M. Forcina, *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*, Milano, Franco Angeli, 1998
- M. Forcina, *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, Milano, Franco Angeli, 2000
- M. Forcina, *Una cittadinanza di altro genere. Discorso su un'idea politica e la sua storia*, Milano, Franco Angeli, 2003
- M. Forcina, *Rappresentazioni politiche della differenza*, Milano, Franco Angeli, 2009
- L. Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonomia*, Roma, Manifesto Libri, 1998
- L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 2006

C. Zamboni, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Napoli, Liguori, 2009

C. Zamboni, *Parole non consumate. Donne e uomini nel linguaggio*, Napoli, Liguori, 2001.

3.2 Testi francesi:

- Aa.Vv, *Partisans. La libération des femmes. Année zero*, Paris, Maspero, 1970
- Aa.Vv, *La Revue Nouvelle, Naissance de la femme*, n. 1, Bruxelles, 1974
- Aa. Vv, *L'exercice du savoir et la différence des sexes*, Paris, l'Harmattan, 1990
- Aa. Vv, *Lectures de la différence sexuelle*, Paris, Editions des femmes, 1994
- Aa.Vv, *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Puf, 2000
- Aa.Vv, *Genre et sexualités*, sous la direction de G. Ignasse et D. Welzer-Lang, Paris, l'Harmattan, 2003
- Aa.Vv, *Le corps, entre sexe et genre*, sous la direction de H. Rouch, E. Dorlin et D. Fougeyrollas-Schwebel, Paris, l'Harmattan, 2005
- Aa.Vv, *Féminisme(s). Penser la pluralité*, cordonné par D. . Fougeyrollas-Schwebel, E. Lépinard, E. varokas, Cahiers du Genre, Paris, l'Harmattan, n. 29, 2005
- Aa.Vv, *Dictionnaire du corps*, sous la direction de M. Marzano, Paris, Puf, 2007
- Aa.Vv, *Sexualités, genres et mélancolie. S'entretenir avec Judith Butler*, sous la direction de M. David-Ménard, Paris, Campagne Première, 2009
- Aa.Vv, *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, sous la direction de E. Dorlin, Paris, Puf, 2009
- Aa. Vv, *Dictionnaire de la violence*, sous la direction de M. Marzano, Paris, Puf, 2011
- Aa.Vv, *Cahiers du Féminisme. Dans le tourbillon du féminisme et de la lutte des classes (1977-1998)*, Paris, Syllepse, 2011
- S. Aganciski, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Seuil 2012
- C. Bard, *Les insoumis. La révolution féministe*, Paris, Le Monde, collection «Les Rebelles », 2013
- C. Bard, *Le féminisme au-delà des idées reçues*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2013
- S. De Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità* [Pour une morale de l'ambiguïté, Paris, Gallimard, 1947] trad. it, Milano, Garzanti, 1975
- S. De Beauvoir, *Il Secondo Sesso* [Le deuxième sexe, Paris, Gallimard, 1949] trad. it, Milano, Il Saggiatore, 1961
- S. De Beauvoir, *Bisogna bruciare Sade ?* [Faut-il bruler Sade ?, Paris, Gallimard, 1955], trad. it, Roma, Lucarini, 1989
- M. H Bourcier, *Queer Zone 3. Politique des identités sexuelles et des savoirs*, Paris, Amsterdam, 2011

- S. Chaperon, *Les années Beauvoir. 1945-1970*, Paris, Fayard, 2000
- H. Cixous, *LA*, Paris, Gallimard, 1976
- H. Cixous, M. Gagnon, A. Le Clerc, *La venue à l'écriture*, Paris, Union General d'éditions, 1977
- H. Cixous, *Entre l'écriture*, Paris, des femmes, 1986
- H. Cixous, *Tre passi sulla scala della scrittura* [Three steps on the ladder of writing, New York, Columbia University Press, 1993] trad. it, Roma, Bulzoni Editore, 2002
- H. Cixous, J. Derrida, *Langue por venir/ Langue à venir*, Barcelona, Icaria editorial, 2004
- C. Delphy, *L'ennemi principal. 1. Economie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 1998
- C. Delphy, *L'ennemi principal. 2. Penser le genre*, Paris, Syllepse, 1998
- M. Denis, S. Van Rokeghem, *Le féminisme est dans la rue. Belgique 1970-1975*, Bruxelles, Politique et Histoire, 1992
- E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualité*, Paris, Puf, 2008
- F. Duroux, *Antigone encore. Les Femmes et la loi*, Paris, Coté-femmes, 1993
- A. Fouque, *I sessi sono due* [Il y a deux sexes, Paris, Gallimard, 1995] trad. it, Milano, Pratiche Editrice, 1999
- A. Fouque, *Gravidanza. Féminologie II*, Paris, des femms, 2007
- A. Fouque, *Qui êtes vous, Antoinette Fouque ? Entretiens avec C. Bourseiller*, Paris, Bourin éditeur, 2009
- G. Fraisse, *La differenza tra i sessi* [La différence de sexes, Paris, Puf, 1996] trad. it, Torino, Bollati Boringhieri, 1996
- G. Fraisse, *La controverse des sexes*, Paris, Puf, 2001
- I. Galster, *Simone De Beauvoir: Le Deuxieme Sexe. Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*, Paris, Honoré Champion, 2004
- I. Galster, *Beauvoir dans tous ses états*, Paris, Tallandier, 2007
- C. Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Coté-femmes, 1992
- L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna* [Speculum. De l'autre femme, Paris, Minuit, 1974] trad. it, Milano, Feltrinelli, 1975
- L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso* [Ce sexe qui n'est pas un, Paris, Minuit, 1977] trad. it, Milano, Feltrinelli, 1978
- L. Irigaray, *Amante marina. Friedrich Nietzsche* [Amante marine, Paris, Minuit, 1980] trad. it, Milano, Feltrinelli, 1981

- L. Irigaray, *L'oblio dell'aria* [L'oubli de l'air. Chez Martin Heidegger, Paris, Minuit, 1983] trad. it, Torino, Bollati Boringhieri, 1996
- L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale* [Ethique de la différence sexuelle, Paris, Minuit, 1984] trad. it, Milano, Feltrinelli, 1985
- L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro* [Parler n'est jamais neutre, Paris, Minuit, 1985] trad. it, Roma, Editori Riuniti, 1991
- L. Irigaray, *Sessi e genealogie* [Sexes et parentés, Paris, Minuit, 1987] trad. it, Milano, La Tartaruga, 1987
- L. Irigaray, *Il tempo della differenza* [Le temps de la différence, Paris, Livre de Poche, 1989] trad. it, Roma, Editori Riuniti, 1989
- L. Irigaray, *Amo a te* [J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire, Paris, Grasset, 1992] trad. it, Torino, Bollati Boringhieri, 1993
- L. Irigaray, *Essere due* [Etres deux, Paris, Grasset, 1997] trad. it, Torino, Bollati Boringhieri, 1994
- L. Irigaray, *La democrazia comincia a due* [Je, tu, nous. Pour une culture de la différence, Paris, Grasset, 1990] trad. it, Torino, Bollati Boringhieri, 1994
- L. Irigaray, *Condividere il mondo* [Le partage du monde, Paris, Minuit, 2008] trad. it, Torino, Bollati Boringhieri, 1999
- A. Jardine, *Gynésis. Configurations de la femme et de la modernité*, Paris, Puf, 1985
- A. Kollontai, *Marxisme et révolution sexuelle*, Paris, Maspero, 1979
- F. Jeanson, *Simone De Beauvoir ou l'entreprise de vivre*, Paris, Seuil, 1966
- S. Lilar, *Le malentendu du Deuxième Sexe*, Paris, Puf, 1969
- C. Malabou, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Paris, Galilée, 2011
- N. C Mathieu, *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991
- T. Moi, *Simone De Beauvoir*, Paris, Actualité, 1995
- S. Kofman, *L'énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, Paris, Galilée, 1980
- F. Picq, *Libération des femmes. Les années-mouvement*, Paris, Seuil, 1993
- B. Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset, 2008
- S. Prokhoris, *Le sexe prescrit. La différence sexuelle en question*, Paris, Flammarion, 2000
- N. Setti, *Passions Lectrices*, Paris, Indigo, 2010
- J. W. Scott, *Parité ! L'universel et la différence des sexes*, Paris, Albin Michel, 2005

J. W Scott, *De l'utilité du genre*, Paris, Fayard, 2012

E. Lecarne-Tabone, *Le Deuxième Sexe de Simone De Beauvoir*, Paris, Gallimard, 2008

M. Wittig, *La pensée straight*, Paris, Balland, 2001

3.3 Testi americani :

J. Butler, *Soggetti di desiderio* [Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France, New York, Columbia University Press, 1987] trad. it, Roma, Laterza, 2009

J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* [Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, New York, Routledge, 1990] trad. it, Milano, Sansoni, 2004

J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso* [Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex", New York and London, Routledge, 1993] trad. it, Milano, Feltrinelli, 1996

J. Butler, *Le pouvoir des mots. La politique du performatif* [Excitable Speech. A Politics of the Performative, New York and London, Routledge, 1995] trad. fr, Paris, Editions Amsterdam, 2004

J. Butler, *Imitation and Gender Insubordination*, New York, Routledge, 1997

J. Butler, *La vita psichica del potere* [The Psychic Life of Power, The Board Of Trustees of the Leland, Stanford Junior University, 1997] trad. it, Roma, Meltemi, 2005

J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte* [Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death, New York, Columbia University Press, 2000] trad. it, Torino, Bollati Boringhieri, 2003

J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo* [Precarious life. The power of mourning and violence, London-New York, Verso, 2004] trad. it, Roma, Meltemi, 2004

J. Butler, *La disfatta del genere* [Undoing Gender, New York, Routledge, 2004] trad. it, Roma, Meltemi, 2007

J. Butler, *Critica della violenza etica* [Giving an Account of Oneself, New York, Fordham University Press, 2005] trad. it, Milano, Feltrinelli, 2006

J. Butler, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*, Paris, Editions Amsterdam, 2005

J. Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zone, 2009

T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Milano, Feltrinelli, 1999

b. hooks, *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, introduzione e cura di M. Nadotti, Milano, Feltrinelli, 1998

S. Firestone, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica* [The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution, Morrow, 1970] trad. it, Bologna, Guaraldi Editore, 1971

N. Fraser, *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, trad. fr, Paris, La Decouverte, 2012

B. Friedan, *La mistica della femminilità* [The Feminine mystique, New York, W.W Norton and Co, 1963] trad. it, Milano, Edizioni Comunità, 1970

K. Millet, *La politique du male* [Sexual Politics, New York, Doubleday, 1970] trad.fr, Paris, Stock, 1971

C. Pateman, *Il contratto sessuale* [The Sexual Contract, Stanford, Stanford University Press, 1988] trad. it, Roma, Editori Riuniti, 1997

G. Rubin, *L'économie politique du sexe: Transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre* ["The Traffic in Women: Notes on the political economy of sex" in R. Reiter (ed), *Toward an Anthropology of Women*, New York and London, Monthly Review Press, 1975] Cahiers du Cedref, Université Paris 7- Denis Diderot, n. 7, 1998

G. S. Rubin, J. Butler, *Marché au sexe. Entretien de Gayle S. Rubin avec Judith Butler* [Sexual Traffic, Providence, Indiana University Press, 1995] trad.fr, Paris, Epel, 2001

4. Letteratura di riferimento

H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin* [Der Liebesbegriff bei Augustin, Berlin, Von Julius Springer, 1929] trad. fr, Paris, Tierce, 1991

H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* [The Origins of Totalitarianism, New York, Hancourt Brace Jovanovich, 1951] trad.it, Torino, Einaudi, 2009

H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana* [The Human Condition, Chicago, University of Chicago Press, 1958] trad. it, Milano, XIV Edizione Bompiani, 2008

H. Arendt, *Rahel Varnhagem. La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme* [Rahel Varnhagen : Lebensgeschichte einer deutschen Judin aus der Romantik, Munchen, Piper, 1959] trad. fr, Paris, Tierce, coll. Littérales, 1986

H. Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* [Between Past and Futur. Six Exercises in Political Thought, New York, Viking Press, 1961] trad. fr. Paris, Gallimard, 1972

H. Arendt, *Tra passato e futuro* [Between Past and Futur. Six Exercises in Political Thought, New York, Viking Press, 1961] trad. it, Milano, Garzanti, terza ristampa, 2009

H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* [Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil, New York, Viking Press, 1963] trad. it Milano, Feltrinelli, 1964

H. Arendt, *Sulla Rivoluzione* [On Revolution, New York, Viking Press, 1963] trad. it, Torino, Einaudi, 2009

H. Arendt, *Il futuro alle spalle* [Men in Dark Times, New York, Hancourt Brace Jovanovich, 1968] trad. it, Bologna, Il Mulino, 1981

H. Arendt, *Sulla Violenza* [On Violence, New York, Harcourt Brace & Co, 1970] trad. it, Parma, Guanda, 1999

H. Arendt, *La vita della mente* [The Life of the Mind, New York, Hancourt Brace Jovanovich, 1978] trad. it, Bologna, Il Mulino, 2009

H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* [Lectures on Kant's Political Philosophy, Chicago, The University of Chicago, 1982] trad. it, Genova, Il melangolo, 2005

H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?* [Was ist Politik?, Munchen, Piper Verlag, 1993] trad. fr, Paris, Seuil, 1995

H. Arendt, *Archivio Arendt 1. 1930-1948* [Essays In Understanding 1930-1948, New York, Harcourt Brace & Co, 1994] a cura di S. Forti, trad. it, Milano, Feltrinelli, 2001

H. Arendt, *Archivio Arendt 2. 1950-1954* [Essays In Understanding 1950-1954, New York, Harcourt Brace & Co, 1994] a cura di S. Forti, trad. it, Milano, Feltrinelli, 2003

- H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973* [Denktagebuch. 1950-1973, New York, Bluecher Literary Trust, 2002] trad. it, Vicenza, Neri Pozzi Editore, 2007
- H. Arendt, *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. fr di S. Courtine-Dunamy, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1987
- H. Arendt, *Penser l'événement*, trad. sous la direction de C. Habib, Paris, Belin, 19
- H. Arendt, "Travail, Oeuvre, Action", in *Hannah Arendt, Etudes Phénoménologiques*, n. 2, 1985
- G. Bataille, A. Kojève, J. Wahl, E. Weil, R. Queneau, *Sulla fine della storia. Saggi su Hegel*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, Napoli, Liguori Editore, 1985
- R. Barthes, *Elementi di semiologia* [Eléments de sémiologie, Paris, Seuil, 1964] trad. it, Torino, Einaudi, 1969
- R. Barthes, *Saggi critici* [Essais Critiques, Paris, Seuil, 1964] trad. it, Torino, Einaudi, 1966
- R. Barthes, *Critica e verità* [Critique et vérité, Paris, Seuil, 1966] trad. it, Torino, Einaudi, 1969
- W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it, Torino, Einaudi, 1995
- W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, trad. it, Torino, Einaudi, 1997
- M. Blanchot, *La sentenza di morte* [L'arrêt de mort, Paris, Gallimard, 1948] trad. it, Milano, SE, 1989
- M. Blanchot, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, Paris, Gallimard, 1953
- M. Blanchot, *Lo spazio letterario* [L'espace littéraire, Paris, Gallimard, 1955] trad. it, Torino, Einaudi, 1967
- M. Blanchot, *Il libro a venire* [Le livre à venir, Paris, Gallimard, 1959] trad. it, Torino, Einaudi, 1969
- M. Blanchot, *L'attesa. L'oblio* [L'attente, l'oubli, Paris, Gallimard, 1962] trad.it Parma, Guanda, 1978
- M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento* [L'entretien infini, Paris, Gallimard, 1969] trad. it Torino, Einaudi, 1977
- M. Blanchot, *Il passo al di là* [Le pas au-delà, Paris, Gallimard, 1973] trad.it, Marietti, Genova, 1989
- M. Blanchot, *La scrittura del disastro* [L'écriture du désastre, Paris, Gallimard, 1980] trad.it, Milano, SE, 1990

- M. Blanchot, *La comunità inconfessabile* [La communauté inavouable, Paris, Minuit, 1983] trad. it, Milano, Feltrinelli, 1985
- G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà* [La philosophie critique de Kant, Paris, Puf, 1963] trad. it, Bologna, Cappelli, 1979
- G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* [Différence et répétition, Paris, Puf, 1968] trad. it, Bologna, Il Mulino, 1972
- G. Deleuze, *Logica del senso* [Logique du sens, Paris, Minuit, 1969] trad. it, Milano, Feltrinelli, 1976
- G. Deleuze, *Che cos'è la filosofia?* [Qu'est-ce que la philosophie?, Paris, Minuit, 1991] trad. it, Torino, Einaudi, 1996
- G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti, Testi e interviste. 1953-1974* [L'île déserte. Textes et Entretiens. 1953-1974, Paris, Minuit, 2002] trad. it, Torino, Einaudi, 2007
- G. Deleuze, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995* [Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995, Paris, Minuit, 20003] trad. it, Torino, Einaudi, 2010
- J. Derrida, *La scrittura e la differenza* [L'écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967] trad. it, Torino, Einaudi, 2002
- J. Derrida, *Della grammatologia* [De la Grammatologie, Paris, Minuit, 1967] trad. it, Milano, Jaca Book, 2006
- J. Derrida, *Margini della filosofia* [Marges de la philosophie, Paris, Minuit, 1972] trad. it, Torino, Einaudi, 1997
- J. Derrida, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione* [Positions, Paris, Minuit, 1972] trad. it, Verona, Ombre Corte, 1999
- J. Derrida, *La disseminazione* [La dissémination, Paris, Seuil, 1972] trad. it, Milano, Jaca Book, 1989
- J. Derrida, *Glas* [Glas, Paris, Editions Galilée, 1974] trad. it, Milano, Bompiani, 2006
- J. Derrida, *Sproni. Gli stili di Nietzsche* [Eperon. Les styles de Nietzsche, Paris, Flammaron, 1978] trad. it, Milano, Adelphi, 1991
- J. Derrida, *Psyché. L'invenzione dell'altro* [Psyché. Inventions de l'autre, Paris, Galilée, 1987] trad. it, Milano, Jaca Book, 2008
- J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992
- J. Derrida, *Résistances. de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996
- M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità* [L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971] trad. it, Torino, Einaudi, 2001
- M. Foucault, *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 1971

- M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977
- M. Foucault, *Archivio Foucault 1*, a cura di J. Revel, Milano, Feltrinelli, 1996
- M. Foucault, *Archivio Foucault 2*, a cura di A. Dal Lago, Milano, Feltrinelli, 1997
- M. Foucault, *Archivio Foucault 3*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998
- M. Foucault, *Le beau danger*, Paris, Editions de EHESS, 2011
- M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad.it di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1963
- G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it, Roma, Laterza, 2004
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it, Roma, Laterza, 2002
- M. Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi, 2005
- M. Heidegger, *Identità e differenza*, trad. it, Milano, Adelphi, 2009
- I. Kant, *Critique de la Faculté de Juger*, Paris, Vrin, 1993
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947
- J. Lacan, *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, trad. it, Torino, Einaudi, 1983
- J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, trad. it, Torino, Einaudi, 1994
- E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it, Milano, Jaca Book, 1990
- E. Levinas, *Su Maurice Blanchot*, trad. it, Bari, Palomar, 1994
- J. F. Lyotard, *Economie libidinale*, Paris, Minuit, 1974
- J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979
- J. F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983

J. F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991

M. Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione* [La phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945] trad. it, Milano, Bompiani, 2003

M. Merleau-Ponty, *Umanismo e terrore* [Humanisme et terreur, Paris, Gallimard, 1947] trad. it, Milano, Sugar, 1965

M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso* [Sens et non sens, Paris, Nagel, 1948] trad.it, Milano, Il Saggiatore, 2009

M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia* [Eloge de la philosophie, Paris, Gallimard, 1953] trad. it, Milano, SE, 2008

M. Merleau-Ponty, *Le Avventure della dialettica* [Les Aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 1955] trad. it, Milano, Sugar, 1965

M. Merleau-Ponty, *Segni* [Signes, Paris, Gallimard, 1960] trad. it, Milano, Il Saggiatore, 1967

M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968

M. Merleau-Ponty, *Il Visibile e l'Invisibile* [Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964] trad. it, Milano, Bompiani, 1969

M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo* [La prose du monde, Paris, Gallimard, 1969] trad.it, Roma, Editori Riuniti, 1984

M. Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, collection «Philosophie», 2000

J. P. Sartre, *Merleau-Ponty* [“Merleau-Ponty Vivant”, in *Les Temps Modernes*, n. 184, 185, 1961] trad. it, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999

5. Studi critici

Aa.Vv, *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985

Aa.Vv, *Après le sujet qui vient*, Confrontations, n. 20, Paris, Aubier, hiver, 1989

Aa.Vv, *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, Tierce, 1989

Aa.Vv, *Hegel aujourd'hui*, Bruxelles, Vrin, 1995

Aa.Vv, *Hannah Arendt*, introduzione e cura di S. Forti, Milano, Mondadori, 1999

Aa.Vv, *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, sous la direction de M. Nancy et E. Tassin, Paris, l'Harmattan, 2001

Aa.Vv, *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporaine*, sous la direction de D. Dagenais, Québec, Université de Laval, 2003

Aa. Vv, *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, a cura di M. Durst e A. Meccariello, Firenze, Giuntina, 2006

Aa. Vv, *L'eredità di Hannah Arendt. A cento anni dalla nascita*, a cura di F. Brezzi e M. T. Pansera, Milano, Mimesis, 2007.

Aa.Vv, *Hannah Arendt, le sans- état et le «droit d'avoir des droits », Vol. I*, Paris, l'Harmattan, 1998

M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens&Tonka, 2006

M. Abensour, *Les passages Blanqui Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*, Paris, Sens & Tonka, 2013

G. Agamben, *Enfance et histoire. Dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire*, Paris, Payot, 1989

F. Susini-Anastopoulos, *L'écriture fragmentaire. Définitions et enjeux*, Paris, Puf, 1997

A. Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, Puf, 1996

D. Bensaid, *Le pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997

D. Bensaid, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2010

D. Bensaid, *Une radicalité joyeusement mélancolique. Textes (1992-2006)*, Paris, Textuel, 2010

L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995

W. Brown, *La politica fuori dalla storia*, trad.it, Bari, Laterza, 2012

- E. Young Bruhel, *Hannah Arendt. Una biografia*, trad. it, Torino, Bollati Boringhieri, 1990
- E. Young Bruhel, *Hannah Arendt : perché ci riguarda*, trad. it, Torino, Einaudi, 2009.
- M. De Certeau, *La presa della parola e altri scritti politici*, trad. it, Roma, Meltemi, 2007
- F. Cusset, *Queer Critics. La littérature française déshabillée par ses homo-lecteurs*, Paris, Puf, 2002
- F. Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2003
- S. Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Paris, Belfond, 1994
- S. Courtine-Denamy, *Trois femmes dans de sombres temps. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, Paris, Albin Michel, 1997
- S. Courtine-Denamy, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporaines*, Paris, Vrin, 1999
- F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, Puf, 1990
- V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Editions de Minuit, 1979
- V. Descombes, *Le complément du sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004
- M. Duras, *La vie matérielle*, Paris, P.O.L, 1987
- U. Eco, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano, Bompiani, 2009
- A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Puf, 1984
- M. Forcina, *Rivoluzione permanente e populismo. (Ipotesi su Trockij)*, Lecce, Messapica, 1976
- S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Franco Angeli, 1996
- P. Francesconi, *Una per una. Il femminile e la psicoanalisi*, Roma, Borla, 2007
- N. Fusini, *Hannah e le altre*, Torino, Einaudi, 2013
- A. Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, Minuit, 1963
- J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, Puf, 1961
- J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1963

- J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris, Puf, 1971
- J. Kristeva, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, trad. it, Roma, Donzelli, 2005
- S. Landucci, *La contraddizione in Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1978
- M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, Paris, Desclée de Brouwner, 1998
- M. Leibovici, *Hannah Arendt*, Paris, Desclée de Brouwner, 2000
- C. Lefort, *Les Formes de l'Histoire : essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1968
- C. Lefort, *Essais sur le politique : XIX-XX siècle*, Paris, Seuil, 1986
- C. Lefort, *Ecrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Levy, 1992
- K. Lowith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad.it, Milano, Il Saggiatore, 2010
- A. Munster, *Hannah Arendt contre Marx ?*, Paris, Hermann, 2008
- F. Proust, *Kant. Le ton de l'histoire*, Paris, Payot, 1991
- F. Proust, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez W. Benjamin*, Paris, Editions du Cerf, 1994
- F. Proust, *De la résistance*, Paris, Passages, 1997
- J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998
- J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e Filosofia*, trad. it, Roma, Meltemi, 2007
- J. Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008
- J. Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2008
- J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010
- J. Revel, *Foucault, le parole e i poteri*, Roma, Manifesto libri, 1996
- J. Ricardou, *Pour une théorie du nouveau roman*, Paris, Seuil, 1971
- J. Ricardou, *Problèmes du nouveau roman*, Paris, Seuil, 1967

- R. Ronchi, *Bataille, Levinas, Blanchot. Un sapere passionale*, Milano, Spirali, 1985
- A. M. Roviello, *Sens Commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987
- C. Ruby, *Les archipels de la différence. Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Paris, Editions du Félin, 1989
- N. Sarraute, *Enfance*, Paris, Gallimard, 1983
- E. Tavani, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo*, Roma, Manifesto Libri, 2010
- G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 2001
- P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella*, Napoli, Guerini e Associati, 1999
- P. Virno, *Mondanità. L'idea di «mondo» tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Roma, Manifesto Libri, 1994
- M. Zarader, *L'être et le neutre. A partir de Maurice Blanchot*, Paris, Verdier, 2001

5.1 Articoli

L. Alcoff, «Femminismo culturale e post-strutturalismo», trad. it, *Memorie. Rivista di storia contemporanea*, n. 25, 1988

M. Revault d'Allonnes, «Le courage de juger», in *Hannah Arendt. Juger*, Paris, Seuil, 1982

M. Revault d'Allonnes, «Révolution et histoire chez Merleau-Ponty et Arendt», in *Hannah Arendt. Confrontations*, Les Cahiers de Philosophie, n. 4, 1986

M. Revault d'Allonnes, «Qu'est-ce que juger? Hannah Arendt lectrice de Kant», in *Le gai renoncement. L'affaiblissement de la pensée dans les années 80*, Futur Antérieur, Paris, L'Harmattan, 1991

G. Bataille, «Silence et littérature», in *Critique*, n. 40, Février, 1949

R. Beiner, «Hannah Arendt et la faculté de juger», in H. Arendt, *Juger*, Paris, Seuil, 1982

M. Blanchot, «Le jeu de la pensée», in Hommage à Georges Bataille, *Critique*, n. 195-196, Aout- Septembre 1963

M. Blanchot, «Le discours philosophique», in Merleau-Ponty, *L'Arc*, n. 46, 1971

L. Boella, «Hannah Arendt fenomenologa. Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia», in *Aut-Aut*, n. 239-240, settembre-dicembre 1990

R. Braidotti, «Pour un féminisme critique», in *D'amour et de raison*, Les Cahiers du Grif, n. 28, 1983-1984

R. Braidotti, «Des organes sans corps», in *De la parenté à l'eugénisme*, Les Cahiers du Grif, n. 36, 1987

J. Butler, «Considérer le problème plus que l'identité», in *Pensées Critiques*, Dix itinéraires de la revue Mouvements. 1998-2008, Paris, La Découverte, 2009

K. W. Crenshaw, «Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur», in *Féminisme(s) : penser la pluralité*, Cahiers du genre, n. 39, 2005

C. Delphy, «Fonder en théorie qu'il n'y a pas de hiérarchie des dominations et des luttes», in *Pensées Critiques*, Dix itinéraires de la revue Mouvements 1998-2008, Paris, La Découverte, 2009.

X. Dunezat, «Le traitement du genre dans l'analyse des mouvement sociaux : France/ Etats-Unis», in *Cahiers du genre*, hors-série, 2006

F. Duroux, «L'exercice du savoir et la différence des sexes», in *Multitudes*, 25/02/2004

I. Dominijanni, «L'eccedenza della libertà femminile», in *Motivi della libertà*, a cura di I. Dominijanni, Milano, Franco Angeli, 2001

- E. Dorlin, «De l'usage épistémologique et politique de catégories de sexe et de race dans les études sur le genre», in *Féminisme(s) : penser la pluralité*, Cahiers du genre, n. 39, 2005
- E. Dorlin, «Le féminisme a pour ambition de révolutionner la société», in *Penser un monde nouveau*, 09/08/2013 (<http://www.humanite.fr/547111>)
- A. Enegrén, «Révolution et fondation», in *Hannah Arendt*, Esprit, n. 6, Juin 1985
- U. Gerhard, J. Jenson, «Féminismes: théorie et politique. Réflexions à partir des cas allemand, canadien et québécois», in *Cahiers du genre*, hors-série, 2006
- E. Greblo, «Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio», in *Aut-Aut*, n. 239-240, settembre-dicembre 1990
- D. Lamoureux, «Y a-t-il une troisième vague féministe ?», in *Cahiers du Genre*, hors-série, 2006
- N. Las, «La disparition des catégories de sexe, apogée du féminisme ?», in *L'utopie identitaire. Sexes et genres*, Controverses, Paris, Editions de l'éclat, n. 8, mai 2008
- M. Leibovici, «Action politique et pouvoir chez Rosa Luxemburg et Hannah Arendt», in *Femmes Pouvoir*, sous la responsabilité de Michèle Riot-Sarcey, Paris, Editions Kimé, 1993
- E. Lépinard, «Malaise dans le concept. Différence, identité et théorie féministe», in *Féminisme(s) : penser la pluralité*, Cahiers du genre, n. 39, 2005
- E. Levinas, «Dialogue avec André Dalmas», in *La Quinzaine Littéraire*, n. 115, 1971
- C. Lefort, «Le corps, la chair», in Merleau-Ponty, *L'Arc*, n. 46, 1971
- C. Lefort, «Philosophie et non-philosophie», in Merleau-Ponty, *Esprit*, n. 6, 1982
- M. Marzano, «Que reste-t-il de la différence de sexes ?», in *L'utopie identitaire. Sexes et genres*, Controverses, Paris, éditions de l'éclat, n. 8, mai 2008
- C. Mouffe, «Quelques remarques au sujet d'une politique féministe», in *Les Rapports sociaux des sexe*, Paris, Puf, 2001
- C. Planté, «Questions de différence», in *Féminismes au présent*, Multitudes, n. 4, avril 1993
- Judith Revel, «Il limite di un pensiero del limite. Necessità di una concettualizzazione della differenza» in *Aperture*, n.2, Roma, 1997
- J. Revel, «Sperimentazione», in *Dictionnaire politique à l'usage des gouvernés*, a cura di F. Brugère a G. le Blanc, Paris, Bayard, 2012. Trad. it di T. Negri.
- M. Riot-Sarcey, «Les sources du pouvoir : l'événement en question», in *Le genre de l'histoire*, Les Cahiers du Grif, n. 37/38

- N. Schor, «Cet essentialisme qui n'(en) est pas un », in *Multitudes*, janvier, 2004
- J. W. Scott, «Ce que le *gender history* veut dire», in *Pensées Critiques*, Dix itinéraires de la revue Mouvements 1998-2008, Paris, La Découverte, 2009.
- J. W. Scott, «Genre: Une catégorie utile d'analyse historique», trad. fr, in *Le genre de l'histoire, Les Cahiers du Grif*, n. 37/38, 1988
- W. Tommasi, «Per un'esperienza non dialettica della parola. La presenza di Hegel nel primo Blanchot», in *Nuova Corrente*, XXII, n. 95 (gennaio-giugno), Genova, Tilgher, 1985
- D. Fougeyrollas-Schwebel, E. Varikas, «Féminisme(s), recompositions et mutations», in *Cahiers du Genre*, hors-série, 2006
- E. Varikas, «Féminisme, modernité, postmodernisme : pour un dialogue des deux cotés de l'océan», in *Féminismes au présent*, *Multitudes*, n. 4, avril 1993
- E. Varikas, «La figure du paria : une exception qui éclaire la règle», in *Tumultes*, 2003/2 1-2004, n. 21-22
- F. Zourabichvili, «Deleuze e il possibile (sul non volontarismo in politica)», in *Gilles Deleuze. L'invenzione della filosofia*, Aut Aut, n. 276, novembre-dicembre, 1996.